

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIERES

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

ROGER TOUPIN

LE MAL RADICAL À PARTIR DE KANT

AVRIL 1991

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## RÉSUMÉ

Nous introduirons ce travail en situant bien le problème central de notre thèse: celui du fondement de la loi morale. Et pour ce faire, nous nous efforcerons de continuellement rogner sur le caractère ineffable du mal radical chez Kant, tout en montrant aussi qu'il y a des perspectives nouvelles pour aborder le problème du mal radical. Nous devrions plutôt dire que nous tenterons de clarifier ce problème du mal radical avec l'aide de Kant bien sûr, mais aussi avec des idées contemporaines comme celles découlant de la philosophie réflexive de Jean Nabert et de l'herméneutique de Paul Ricoeur. Nous développerons aussi un point de vue critique sur l'évolution de notre civilisation. Nous regrettons que la civilisation exige trop souvent le sacrifice de l'individu singulier pour assurer son développement. Disons que nous essaierons de saisir sur le vif et sous différents angles, le fait que pour fonder la morale il nous faille toujours sacrifier la sensibilité, dévaloriser le corps, mater, discipliner l'animal en nous, lier les instincts, pour donner la préséance à des idées comme celle de la liberté mais qui pourtant nous demeure insondable. Faut-il toujours maintenir le bonheur du singulier dans un ailleurs meilleur en sacrifiant le bonheur présent pour la course effrénée de notre civilisation? Nous croyons que la civilisation a un besoin urgent de diminuer ses contraintes, d'augmenter le bonheur individuel pour se permettre d'arrêter sa démesure. Nous nous efforcerons de clarifier et d'illustrer ce point en revalorisant la sensibilité, le corps d'amour. Nous affirmons aussi qu'il nous faut vraiment accepter la mort pour mieux vivre et qu'une bonne partie de notre Hubris, de notre démesure, individuelle et collective, découle, selon nous, de la non acceptation véritable de notre finitude. Nous nous efforcerons aussi d'expliquer, de clarifier et d'illustrer ce point. Nous pensons que le réel résiste au sens et que le symbolique tente d'approcher un peu différemment un réel qui nous résiste toujours malgré tout. Nous pensons aussi que parfois Kant aurait une tendance à dissoudre le

problème du mal radical, de sorte qu'il n'y ait plus de mal du tout. Nous donnons à la fin quelques pistes pour une future recherche. Et finalement nous demeurons, en réalité, fondamentalement interrogatif sur plusieurs des questions que nous avons abordées, mais satisfait de la jouissance "immédiate" découlant de l'exercice des faibles capacités que nous avons manifestées dans ce travail.

## REMERCIEMENTS.

Je tiens spécialement à remercier mon directeur de thèse, Monsieur Marc Renault, pour ses conseils et ses discussions stimulantes.

Je remercie également des collègues de travail et amis pour les échanges fructueux que nous avons eus, sans oublier ma fidèle collaboratrice, Luce Lymburner, qui s'est occupée avec soin du travail de secrétariat.

Finalement, je veux aussi signifier ma gratitude à mon épouse, Thérèse, pour ses encouragements, et à mon fils, Marc-Olivier, pour sa patience.

## TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ .....	i
REMERCIEMENTS. ....	iii
TABLE DES MATIERES .....	iv
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I :	
EXPOSITION DES QUESTIONNEMENTS .....	1 1
LE MAL RADICAL CHEZ KANT .....	1 1
CHAPITRE II :	
ANALYSE DE QUELQUES NOTIONS CLARIFIANT LE	
PROBLEME DU MAL RADICAL CHEZ KANT .....	2 6
L'INTENTION PRIME L'ACTION	
CHEZ KANT .....	2 6
ESSAI SUR LE MAL .....	4 0
PERSONNALITÉ ET PRÉSUMPTION .....	4 8
L'IDÉE DE LIBERTÉ .....	5 9
AUTONOMIE MORALE .....	6 5
LA LIBERTÉ FONDATRICE DE	
L'INSTITUTION .....	7 6

## CHAPITRE III :

LA VOLONTÉ DE TOTALISATION.....	8 5
PROBLEME DE LA FINITUDE FACE À LA	
VOLONTÉ DE LA TOTALITÉ, DE	
TOTALISATION .....	8 5
LA DÉMESURE .....	9 2

## CHAPITRE IV :

LE SENS DE L'EXPÉRIENCE DU MAL.....	9 7
LE SENS DE L'EXPÉRIENCE DU MAL À LA	
LUMIERE DE LA MÉTHODE RÉFLEXIVE.....	9 7

## CHAPITRE V :

RETOUR À KANT.....	128
LA LIBERTÉ, FAIT DE LA RAISON? .....	128

## CHAPITRE VI :

KANT OU HUME? .....	140
ILLUSTRATION CONTEMPORAINE D'UNE	
CONSÉQUENCE DE L'EMPIRISME.....	146
LE PROJET DE JOHN RAWLS .....	146

## CHAPITRE VII :

INCURSION DANS LA PSYCHANALYSE.....	149
RAPPORT ENTRE L'INDIVIDUALITÉ DU	
DÉSIR ET L'UNIVERSALITÉ DE LA LOI.....	149
LE ROMANTISME UTOPIQUE.....	155
LE CORPS UNIFIÉ. ....	155

## CHAPITRE VIII :

LA NÉCESSITÉ DU MAL.....	162
DISSOLUTION POSSIBLE DU	
PROBLEME!.....	162

CONCLUSION .....	173
------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE .....	178
---------------------	-----



## INTRODUCTION

Une contrainte intérieure, un surmoi, minimise la nécessité de la contrainte extérieure et est donc un atout politique important pour la civilisation. Nous pensons que c'est le rôle que joue la loi morale chez Kant car elle doit être accomplie par respect, par devoir et non seulement pour des intérêts pratiques. Le respect, le devoir: ce sont des règles internes à l'individu. Ce serait déjà une raison suffisante pour consulter Freud en étudiant Kant.

Et l'intériorisation de la loi morale ferait référence à une détermination externe sensible, au moins dans l'ordre de la découverte; mais la détermination externe s'appliquerait-elle aussi à l'ordre de constitution de la loi morale? Si tel était le cas, il y aurait une bonne raison de parler de la genèse du caractère moral car ce caractère moral serait entièrement acquis du dehors.

Et l'ineffable ou la fondamentale incompréhensibilité du mal radical où la liberté pourrait d'elle-même se renier en acceptant de se soumettre, en principe, à la suprématie de la sensibilité, de l'amour-propre, sur le respect de la loi morale. Alors, l'origine de ce mal radical est, pour Kant, incontournable et surtout incompréhensible. Mais il nous semble que Kant fait appel à l'incompréhensible, à l'ineffable pour éviter la nécessité d'une confrontation avec une détermination externe sensible dans l'ordre de constitution de la loi. Et ce serait sûrement une nécessité de référer à une extériorité fondatrice, à un monde intelligible pour sauvegarder le caractère universel de la loi morale et ainsi éviter l'arbitrarité de la loi morale. En effet, l'arbitrarité surgirait si nous devions admettre une détermination externe sensible dans la constitution de la loi morale car cette détermination externe sensible aurait une genèse et pourrait être modifiée d'une société à

l'autre et à n'importe quel moment du temps. Nous perdriions ainsi le caractère universel de la loi morale. Mais, c'est précisément ce que nous voulons sauvegarder, avec Kant, et que toute morale devrait faire pour être simplement considérée comme une morale.

Mais l'extériorité fondatrice d'un monde intelligible ne serait pas une détermination externe phénoménale sinon elle réduirait la loi morale aux développements de l'entendement et en évacuerait ainsi le caractère moral. Le recours à un monde intelligible, ou à un principe métaphysique, est-il une nécessité pour fonder la loi morale pour Kant? Oui. Kant nous démontre-t-il la nécessité de cette fondation? Oui. Kant nous démontre-t-il cette fondation? Non car elle est incompréhensible, ineffable pour Kant. Voilà un point qui nous est problématique et suscite notre réflexion. Nous pensons actuellement que nous devrions mettre l'effort et l'urgence sur l'explication déterministe, même partielle, avant de nous abandonner trop vite à un principe métaphysique qui nous dirait que le fondement de la loi morale est incompréhensible, (ineffable). Actuellement, nous aimerions mieux comprendre que d'être rassuré par une "explication"(?) qui se caractérise comme incompréhensible.

Nous pensons que possiblement Freud et certains autres psychanalystes pourraient nous aider à clarifier, par exemple, l'idée de culpabilité inconsciente qui, elle, pourrait nous éclairer sur le mal comme ineffable. Le mal nous montrant notre finitude à nu, notre échec final, indépassable, notre manque d'être et à être et donc possiblement notre castration originaire et définitive, tout en signifiant la transcendance absolue de l'Autre, du réel qui résiste, dont la nécessité nous serait annoncée par son absence.

Comment une liberté intelligible s'instaure dans la réalité effective? Répondre à cette question pourrait nous montrer comment la morale devient réelle en s'appuyant sur le respect de la loi morale. Freud, lui, en expliquant la genèse de la conscience morale

pourrait peut-être clarifier ce respect pour la loi morale. Autrement dit, nous irions curieusement voir Freud pour mieux comprendre Kant. Cependant nous ne développerons pas ce point dans notre travail.

Nous savons que, chez Kant, les jugements réfléchissants nous clarifient des idées régulatrices de la raison, c'est-à-dire qui sont nécessaires à un fonctionnement plein de notre raison, mais manifestent aussi une présomption, une Hubris (une démesure) en regard de la connaissance: car les jugements réfléchissants ne procurent pas de connaissance en regard des jugements déterminants qui seuls procurent de la connaissance.<sup>1</sup> Il n'y a pas d'intuition sensible d'une idée (exemple: liberté, immortalité, Dieu) chez Kant.<sup>2</sup>

Mais, précisément ici, l'Hubris, la présomption serait de tirer quand même une connaissance ou du moins un appui de nos idées régulatrices, en plus de se fixer l'idéal de la loi morale comme possiblement réalisable même si ce n'était que dans un autre monde où Dieu ferait que mon bonheur ou la recherche de mon bonheur comme principe moral premier ne s'opposerait plus du tout au respect de la loi morale accomplie par devoir comme principe directeur.

Si l'idéal était trop élevé et irréalisable, alors, vouloir quand même le viser, serait présomptueux. Ne serait-ce pas une forme d'Hubris?

Enfin, l'Hubris serait inscrite dans la "nécessité" de référer à la métaphysique (comme dans le cas de la liberté) pour fonder la moralité, mais ce fondement dans la

---

<sup>1</sup> E. Kant, Critique de la faculté de juger, trad. Philonenko, sixième tirage, Paris, Vrin, 1984, p.28-29.

<sup>2</sup> E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1971, p. 226-227.

métaphysique ou dans un monde intelligible nous demeurerait finalement tout à fait incompréhensible, ineffable. Nous en aurions "absolument" besoin, mais nous le définirions comme incompréhensible. Nous présumerions de nos forces, nous serions présomptueux et ce serait donc, encore ici, la démesure (l'Hubris).

Comme le mal n'est pas dans les inclinations, dans la sensibilité pour Kant, nous proposons la thèse que le mal serait lié au fonctionnement présomptueux de la raison avec ses exigences découlant des jugements réfléchissants. La démesure ne serait pas dans l'amour-propre, ni dans la sensibilité, mais dans les exigences de la raison (oserions-nous affirmer que la raison serait une projection des exigences de la civilisation) ou de la démesure de l'exigence morale découlant des exigences de la raison. L'Hubris serait finalement interne autant à l'individu qu'à une certaine conception du progrès, du développement de la civilisation.

Mais nous pensons précisément ( en référence à la théorie freudienne du surmoi pour le côté interdictions et à l'idéal du moi pour le côté exigences) que c'est l'idéal du moi individuel (qui serait en un sens l'idéal collectif) qui, même s'il a son utilité autant pour l'individu que pour la société, est ce qui présentement menace et l'individu et la civilisation. Autrement dit, pouvons-nous diminuer la culpabilité qui maintient la civilisation en contrôlant les pulsions de mort (agressives) pour nous permettre d'être plus créatif, inventif et finalement plus érotique (c'est-à-dire plus unifié ou solidaire!)?

Mais pourrions-nous supposer une morale du devoir fondée sur un consensus plutôt que sur la raison? Car enfin, fonder la morale sur un consensus ne serait-ce pas, finalement, accepter de ne pas la fonder, mais d'adapter des règles de conduite pour un meilleur fonctionnement social possible, même si les règles ou les lois morales résultant du consensus continu devaient s'avérer arbitraires? Mais, ne serait-ce pas justement

préférable aux lois morales que l'on voudrait fonder "absolument" en s'appuyant sur la raison pour en enlever l'arbitrarité au risque du totalitarisme découlant de l'idéal démesuré et surtout, d'une incompréhensibilité fondamentale de ces principes directeurs (du respect de la loi morale, du devoir)? Cela se montrerait par l'incapacité d'expliquer le mal radical par l'idée de la liberté (qui demeure ineffable) découlant de la raison.

Pour essayer de faire un autre lien entre les études parcellaires de cette thèse, il faudrait bien que le lecteur capte que c'est l'idée de vouloir expliquer, clarifier et si possible fonder la loi morale, qui nous incite à suivre Kant. Mais, à la limite, notre démarche commence lorsque Kant abdique de pouvoir expliquer l'origine du mal dans la liberté intelligible ou dans la raison et déclare ineffable l'origine du mal, c'est-à-dire inexplicable. Qu'il ait raison nous dérangerait un peu car c'est précisément de cette explication-là dont nous avons besoin pour fonder la loi morale. Est-ce que toute explication fondatrice, originaire, devrait être d'un niveau intelligible (ou mythique) qui ne serait lui-même qu'hypothétique ou problématique?

Notre malaise vient donc du fait que nous aurions nécessairement besoin d'un fondement (celui que la philosophie rationaliste kantienne nous propose), mais que ce fondement, tout en étant nécessaire, soit ineffable, inexplicable.

Autrement dit, ce que précisément nous aurions le plus besoin d'expliquer, de clarifier, parce que nous servant de fondement pour éliminer l'arbitraire de nos principes moraux et politiques d'ailleurs, serait ce que nous ne pouvons expliquer autrement qu'en le classant ineffable (donc inexplicable), insondable, même si nécessaire.

Mais certains métaphysiciens diront: puisqu'il est insondable ce fondement, mais tout de même nécessaire, nous avons la compréhension suffisante justifiant la loi morale,

puisqu'il est nécessaire. Et sa nécessité suffirait ou serait première et plus importante que son insondabilité. Nous pensons qu'il nous faut aujourd'hui inverser (en un sens) la primauté de l'urgence: la mettre sur l'explication du caractère insondable du fondement, car ce serait cette explication qui justifierait le caractère nécessaire du fondement ou sa nécessité. Il ne faudrait peut-être pas faire toujours comme si nous avions éclairci un problème et qu'en faisant comme si, le problème devenait donc clarifié.

Nous ferions cette démarche: nous avons un problème mais faisons comme si nous avions la solution, alors, il n'y aura plus de problème! Non! On devrait dire: alors, ce sera comme s'il n'y avait pas de problème. Les comme si ne sont là que pour tâter le terrain, que pour sonder avec des explications hypothétiques, ce ne sont que des simulations qu'il nous faudra ensuite expliquer et démontrer! Il ne faudrait pas que les "comme si" deviennent des pratiques d'autruches que nous résumerions ainsi: faisons comme s'il n'y avait plus de problème, il sera donc résolu!?!

Finalement, nous reprochons à la démarche kantienne d'occulter le problème, de le dériver, de le voiler, en prenant pour solution l'énoncé même du problème. Nous ne pouvons admettre que l'origine du mal soit par principe, par définition, insondable, incompréhensible: ça, c'est notre opposition fondamentale à Kant.

Mais, nous nous opposons, sur ce point de l'insondabilité du mal chez Kant, précisément parce que nous croyons à la démarche rationaliste fondatrice kantienne: c'est-à-dire parce que nous croyons, comme Kant, pouvoir dépasser l'arbitrarité du fondement de la loi morale. Parce que nous croyons à la nécessité de fonder les principes directeurs de la loi morale pour leur enlever leur arbitrarité et en assurer ainsi l'universalité, nous exigeons que la philosophie clarifie, nous explique l'insondabilité originaire du mal radical chez Kant, où la liberté intelligible ou rationnelle devient à la

fois autant liberté pour le bien que liberté pour le mal. Le mal n'originant nullement, pour Kant, de la sensibilité, des inclinations, de l'égoïsme ou de l'amour-propre, mais de la raison et plus précisément, de la liberté intelligible dans la raison. Ce qui serait un fait inexplicable et insondable: ineffable. Nous n'acceptons pas cet arrêt dans la clarification, dans l'explication. Nous pensons que c'est possiblement le caractère présomptueux, l'Hubris de la raison elle-même dans ses exigences (jugements réfléchissants, idées régulatrices de la raison), dans son fonctionnement, dans son développement ou dans son déploiement, qui pourrait expliquer à la fois l'arrêt de Kant au caractère insondable du mal et qui pourrait pousser la clarification, l'explication, un peu plus loin et, paradoxalement, diminuer ce caractère présomptueux de la raison. Car si ce sont les exigences démesurées de la raison qui nous voilent l'origine du mal radical ou nous définissent cette origine comme ineffable, comment ne pas voir le paradoxe de penser que l'Hubris pourrait avoir raison d'elle-même ou expliquer elle-même sa démesure?! C'est un problème.

Mais ce ne serait pas la seule solution pour faire débloquent le problème: une autre solution serait celle d'expliquer que le problème, tout en étant occulté, est mal posé et de tenter de le poser autrement (ce serait la tentative empiriste et finalement pragmatiste du consensus arbitraire comme fondement de la loi morale). Mais, à la solution que nous appellerions empiriste, nous préférons encore la solution kantienne. La solution empiriste, où le consensus, quoique arbitraire, ne serait pas dépourvu de rationalité et aurait probablement l'avantage de la tolérance et donc d'éviter l'Hubris, la démesure, parce que comprenant précisément bien l'arbitrarité du fondement de ses principes ou l'arbitrarité du fondement de la loi morale. Mais, aussi parce que, précisément, nous nous inclinerions devant le constat de l'arbitrarité des fondements de la loi morale, qui lui, générerait la volonté d'un consensus réel et le plus rationnel possible [même si ce consensus réel était lui-même fondé sur un principe arbitraire (ou des principes

arbitraires)], nous pourrions craindre une poussée de rhétorique, c'est-à-dire un marketing des idées pour "forcer" au consensus selon nos intérêts. Mais hélas, il n'est pas évident du tout, malheureusement, que nos intérêts sont ceux des autres (sont universalisables) et encore moins conformes à un respect de la loi morale dans le sens kantien du terme.

Ça nous paraissait, et nous paraît toujours, une raison suffisante pour donner encore la chance à la philosophie rationaliste kantienne d'être un coureur partant et pertinent pour clarifier et nos morales et le fondement de nos morales contemporaines. La problématisation du mal radical (avec toutes les tentatives de clarification non exhaustives que nous tentons dans ce travail) en est une privilégiée pour nous donner accès à la clarification que nous désirons et finalement, pour nous donner aussi accès à l'analyse de nous-même et de notre propre Hubris, de notre propre démesure personnelle partiellement manifestée, mais surtout toujours possible.

Que la clarification du problème soit valide ou au moins intéressante rationnellement, nous en serions ravis, mais que notre maturation personnelle s'y développe, du moins à nos yeux, voilà qui nous stimule à l'effort pour continuer la clarification.

Revenons quelques instants à la solution rationaliste kantienne.

Finalement, pour Kant, c'est la nécessité d'un recours à la métaphysique, au monde intelligible, aux idées, dirait Platon, qui s'avère fonder le respect de la loi morale qui serait notre devoir. En effet, l'idée de liberté intelligible qui s'instaure, s'incarne dans la réalité, est la démonstration de ce qui "devrait être", et qui influencerait de fait ce qui est. Mais pourtant, cette liberté intelligible nous demeure insondable. Autrement dit, la



cohérence rationnelle ou la forme logique non-contradictoire des idées de la raison est-elle vraiment une raison suffisante pour éliminer toute autre explication possible? Sûrement pas, mais c'est quand même une raison nécessaire que devra aussi remplir toute autre explication possible. Nous ne voudrions pas sacrifier la solution platonicienne et kantienne (solution que nous serions souvent tenté d'appeler: mythique car situant le fondement dernier, explicatif et originaire à un autre niveau que le niveau sensible, phénoménal. Le nouménal, même s'il est problématique pour Kant est à la fois l'origine et le fondement ultime du phénoménal: il est nécessaire même si insondable) pour une solution moindre ou qui ne remplirait même pas, premièrement, les exigences platoniciennes ou kantienne. Ça devrait plutôt être une explication qui considérerait celles de Platon et de Kant comme une application locale (ou explication locale) d'une explication plus globale comme nous dirions, en pensant à T. Kuhn, que l'explication newtonienne de la gravitation est une application (et explication) locale de l'explication de la gravitation dans la théorie de la relativité d'Einstein. Einstein englobant Newton mais l'assumant [il faudrait consulter Thomas Kuhn dans La structure des révolutions scientifiques où il nous explique clairement ces changements de paradigmes <sup>3</sup> explicatifs (modèles explicatifs)].

Nous n'aurons pas la prétention, la présomption, d'englober ni Platon, ni Kant. Mais nous montrerons par contre certains points problématiques et que nous prétendons fondamentaux et qui ouvriraient ainsi la place pour une pensée différente. Il faudrait la voir mûrir pour analyser ensuite si elle pouvait aussi prétendre être englobante de ses origines platonicienne et kantienne.

---

<sup>3</sup> Thomas S. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, trad. de l'américain par Laure Meyer à partir de la seconde édition enrichie de 1970, Paris, Flammarion, Coll. "Champs", 1983, p. 11, 29-30, 147.

C'est déjà prétentieux, présomptueux, d'avoir écrit un paragraphe comme celui qui précède mais pourtant, les idées qui nous touchent, nous pouvons les analyser. Nous nous faisons même une règle et un devoir d'analyser les idées qui nous touchent (et peu importe l'auteur et même si nos analyses sont erratiques ou hérétiques ou peu orthodoxes face aux auteurs en question). Nous nous efforcerons cependant d'être respectueux des idées de l'autre dans la mesure de nos capacités, de nos contraintes et de nos intérêts.

Nous verrons dans le premier chapitre les raisons qui nous poussèrent à amorcer une réflexion sur le problème du mal radical chez Kant:

- 1<sup>o</sup> L'importance de la liberté pour l'intériorisation de la loi morale pour contrôler l'action du particulier dans la société et même exiger le sacrifice du particulier pour l'évolution de l'espèce, de la civilisation.
- 2<sup>o</sup> La possibilité de réalisation effective de la loi morale dans la réalité (l'espoir religieux).
- 3<sup>o</sup> Le danger qu'un groupe particulier contrôle la raison et qu'elle devienne ainsi une raison instrument de domination.

## CHAPITRE I: EXPOSITION DES QUESTIONNEMENTS

### LE MAL RADICAL CHEZ KANT

Il y a trois raisons principales qui nous poussent à une recherche sur la radicalité du mal chez Kant.

Premièrement, l'exigence de la loi morale pouvant aller jusqu'au sacrifice de la vie d'un individu alors que nous pensions que la morale devait servir à mieux vivre. Autrement dit, le problème d'une si grande force de la culture (représentée par la loi morale) sur notre individualité. Enfin, la loi universelle versus notre particularité, notre singularité.

Deuxièmement, notre volonté d'agir sans empirer la situation. Par exemple, nous pouvons vouloir aider notre ami qui se noie et par une mauvaise manipulation d'une perche que nous lui tendons, nous l'assomons et nous le tuons. Alors, ce n'est pas ce que nous appellerions "améliorer une situation". Nous ne voudrions pas faire l'équivalent de cet exemple par nos actions personnelles ni que notre pays (et les pays "riches" en général) réalise l'équivalent avec "les pays du deux tiers monde."

Troisièmement, nos doutes sur la raison. Car il nous semble que, trop souvent, le savoir c'est le pouvoir dans le sens que la raison devient instrument de domination d'un groupe particulier. Nous avons aussi des doutes sur les possibilités de réaliser la raison pratique dans l'histoire (que la raison pratique devienne effective dans la réalité).

Les idées de Kant sur le mal radical semblent présentement pouvoir nous apporter un éclairage, soit pour reformuler différemment et adéquatement nos questions (si nos questions ne sont pas claires ou pertinentes), soit pour y trouver une solution (si c'est un vrai problème), ou encore pour nous user les dents de la raison afin de percer le mystère (si le mal est sans genèse et donc ineffable comme Kant nous le suggère!).

Car il nous semble que c'est un devoir (attitude très kantienne) justifiable de privilégier une explication utilisant la raison jusqu'à sa limite, plutôt que d'y préférer trop vite un abandon à une explication (ou à une interprétation) mythique, mystique ou religieuse du mal. Nous soupçonnons qu'après nous être usé les dents de la raison et parce que nous aurions employé nos forces en les essayant, que nous puissions reconnaître un jour une validité plus grande à une autre démarche (religieuse par exemple) plutôt qu'à celle qui nous fait actuellement privilégier l'utilisation de la raison. Nous oserions nous réclamer de Kant lui-même pour appuyer cette démarche possiblement désespérante!

Nous citerons un texte qui vient de Kant dans Critique de la faculté de juger que nous venons de relire chez Goldmann dans Introduction à la philosophie de Kant. Voici le texte de Kant lui-même:

Or il semble que si nous ne devons pas nous déterminer à user de nos forces avant de nous être assurés que notre faculté est suffisante pour la production d'un objet, la plus grande partie de ces forces resterait inutilisée. En effet, nous n'apprenons communément à connaître nos forces qu'en les essayant. Cette illusion intérieure aux souhaits vains est donc seulement la conséquence d'une bienfaisante disposition de notre nature.<sup>4</sup>

Voici le texte de Goldman:

---

<sup>4</sup> E. Kant, Critique de la faculté de juger, trad. Philonenko, sixième tirage, Paris, Vrin, 1984, p. 26-27, note 1.

Il semble que si nous ne devons pas nous déterminer à l'emploi de nos forces avant de nous être assurés de l'efficacité de notre pouvoir de production objective, ces forces resteraient en grande partie inemployées: car, communément, nous n'apprenons d'abord à connaître nos forces qu'en les essayant. Cette illusion des vains désirs n'est donc que la conséquence d'une disposition de notre nature.<sup>5</sup>

Reprenons maintenant chacun des trois points principaux de notre exposé.

Premièrement, la radicalité du mal serait de faire passer en premier et en principe, nos intérêts particuliers (le niveau sensible, notre recherche du bonheur) avant le respect de la loi morale universelle.<sup>6</sup> Alors, le rôle de la liberté ne serait-il que de favoriser l'intériorisation de la loi morale pour assurer une auto-censure liée à la contrainte nécessaire pour une morale du devoir?

Kant nous souligne bien que la loi morale est contraignante, exigeante et qu'elle possède un côté qui brime nos intérêts particuliers. Alors, comment nous assurer de l'acceptation des contraintes sinon en nous en faisant nous-même une règle. Autrement dit, la façon (et nous pensons que c'est la meilleure parce que nous pouvons difficilement douter de son efficacité) de nous assurer du respect d'une contrainte serait de décider volontairement et librement de suivre cette règle contraignante. En l'acceptant librement (de nous-même), le caractère contraignant de la règle, tout en demeurant une nécessité, semblerait perdre son côté contraignant. Nous reconnaissons ici une idée rousseauiste que Kant aimait lire, mais qu'il devait aussi éloigner de lui car la langue de Rousseau éblouissait Kant et il craignait de s'y laisser trop rapidement convaincre.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Lucien Goldman, Introduction à la philosophie de Kant, Coll. "Idées", nrf., 1967, p.230, note 1.

<sup>6</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 79-80.

<sup>7</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 99.

Alors, une loi morale contraignante que nous nous fixons nous-même de respecter (d'autant plus que nous en sommes les législateurs mais pas nécessairement les créateurs) devient liberté. Ainsi, l'intériorisation, autrement dit la reprise de nous-même et par nous-même de la loi morale, est le moyen le plus efficace de socialisation par auto-censure. Il nous serait difficile ici de ne pas noter une analogie possible avec le surmoi freudien.

Cette analogie est un point qui nous intéresse beaucoup, surtout pour faire un lien entre le mal et la culpabilité et pour regarder du côté de la genèse du mal. Cependant, nous nous retiendrons pour ne pas trop développer ce point.

Comment fonctionne la liberté?

Kant va nous parler d'autonomie et d'hétéronomie. La liberté qui choisit de suivre le respect de la loi morale permet d'identifier, en un sens, liberté, loi morale et raison (pure pratique). Et voici constitué le pouvoir moral: la raison pratique pour l'aspect intellectuel, la liberté pour l'aspect autonome, et la volonté pour l'aspect exécutif. C'est aussi l'identification de la liberté avec la volonté (der Wille), volonté qui pose la loi morale. La liberté devenant ainsi la réalisation de l'intelligible (loi morale) dans le sensible. La morale devenant ainsi effective, nous développerons cette idée dans le point suivant. Ici, nous voulons seulement signifier que la liberté sera représentante de la loi morale et qu'il nous semble que, pour Kant, la liberté, en se choisissant elle-même (son autonomie), dispose trop vite et du même coup du respect de la loi morale. Autrement dit, si nous décidions de suivre notre liberté, nous déciderions aussi (et trop rapidement à notre avis) de respecter la loi morale. Il faudrait que même en assurant l'autonomie de

notre liberté, nous puissions aller contre la loi morale. Ce serait justement ce que signifierait le terme liberté.

Mais Kant nous parle aussi de liberté dans le sens du libre arbitre humain (die Willkür). Pourtant, le libre arbitre intervient pour suivre un motif (principe objectif de détermination) exprimé par une maxime, mais la décision de faire passer un mobile (principe de détermination subjectif)<sup>8</sup> par le filtre de la loi morale, et donc de ne garder que les mobiles conformes à la loi morale pour qu'ils deviennent ainsi des motifs, a déjà été prise.

Autrement dit, si nous décidons librement de faire passer un mobile sensible (une inclination, ma recherche de bonheur personnel) avant la loi morale, nous subordonnons donc la loi morale aux intérêts particuliers (ce qui est l'hétéronomie de la liberté qui choisit une dernière fois librement de ne plus être libre, de ne plus se suivre elle-même, mais de se soumettre, pour la dernière fois librement, à des inclinations, des penchants, des intérêts non universalisables). C'est aussi ce qui constitue le mal radical en ajoutant que nous le faisons en principe (la subordination libre de la loi morale à nos intérêts particuliers).

Ici, ce n'est plus le mobile qui est filtré par la loi morale pour devenir motif d'action et être exprimé par une maxime. Non, le mobile s'instaure en motif lui-même et la décision que nous voudrions libre a déjà été prise à ce niveau du mal radical avant que notre libre arbitre (die Willkür) ait pu intervenir. L'arbitrage entre des motifs possibles pour l'action devient un choix entre des moyens pour réaliser une fin. Il y faut notre jugement. Mais la décision pour la moralité ou non de l'action, pour le respect ou

---

<sup>8</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 136.

non de la loi morale, a déjà été prise avant et c'est dans cet avant que devrait s'intégrer la liberté. Autrement dit, la liberté ne devrait pas réaliser tout de suite la loi morale en la reconnaissant comme devant être suivie. Il faut aussi qu'elle puisse accepter ou refuser de la suivre (la loi morale) après l'avoir reconnue comme devant être suivie. Et il ne faut pas que la liberté soit seulement un arbitrage entre des motifs quand la décision (et c'est celle-là qui devrait être libre) a déjà été prise avant!

Il ne faut pas oublier aussi qu'il y a un mobile pour Kant qui est immédiatement moral et le seul: le sentiment de respect/vénération pour la loi morale. Ce sentiment est une émotion qui s'adresse à la loi morale elle-même. Encore ici, l'idée kantienne vient sûrement de Rousseau et/ou des philosophes Anglais et Écossais, en particulier, de Shaftesbury, Hutcheson et Hume (nous dit Victor Delbos)<sup>9</sup>, auxquels Kant aura emprunté la thèse qui fait du sentiment l'origine de la vie morale, où l'idée de moralité ne serait pas une oeuvre de réflexion et de calcul mais le fruit naturel du coeur, où toute vérité, surtout pratique, ne peut être qu'une donnée humaine (anthropomorphisme moral), où les conceptions religieuses ne sont que des compléments au lieu d'être des fondements de la moralité, où "l'Homme est capable de trouver en lui la mesure suffisante et complète du bien."<sup>10</sup>

Il serait à noter que la morale comme indépendante et/ou fondement de la religion pourrait venir de la thèse qui considère le sentiment comme l'origine de la vie morale.

---

<sup>9</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 86 et 89.

<sup>10</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 87, mais il faudrait lire p. 86-89.



Alors, nous pourrions établir un lien entre la conscience morale (qui est un sentiment chez Rousseau) et le sentiment de respect de la loi morale. Ne faisons pas intervenir Freud pour l'instant!

Mais il ne faudrait pas confondre le sentiment de respect de la loi morale avec la loi morale elle-même. La loi morale n'est pas un sentiment pour Kant.<sup>11</sup>

L'idée de liberté dans le mal radical n'est pas seulement une idée de morale individuelle comme elle est au premier abord. Et nous savons que pour Kant, la morale est le fondement du politique.<sup>12</sup> Autrement dit, la légitimité de la contrainte que peuvent recevoir des dirigeants politiques, de même que le consentement à la contrainte que peuvent fournir des citoyens, ne pourraient à la limite se justifier que par une liberté ayant intériorisé la loi morale. La légitimité de la contrainte (des lois) ne se justifie (quand ça va mal en politique) que par l'appui des lois sur le respect de la loi morale universelle. Et le consentement à la contrainte ne se justifie que par le respect des contraintes exigées par la loi morale dans la morale du devoir de Kant. La morale est le fondement du politique surtout quand ça va mal dans la justification, dans les exigences du politique.

C'est alors que l'idée de liberté devient primordiale tant en politique qu'en morale, car une personne non libre ne serait pas responsable. En effet, si elle n'était pas responsable, elle ne pourrait pas être coupable. Si elle n'était pas coupable, elle ne saurait être punie. Le droit s'appuie sur la liberté morale. La liberté devient ici un

---

<sup>11</sup> E. Kant, Critique de la raison pratique, (1788) traduction Fr. Picavet, P.U.F., 1976, p.39; voir aussi : E. Kant, D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, (1796) traduction Guillermit, Vrin, 1968, p.104-105.

<sup>12</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 558-559.

concept nécessaire pour fonder, justifier nos institutions. Il me semble aussi fragile tout en étant une base essentielle pour la morale et la politique.

Car décider, comme le soutient Paul Ricoeur qui suit Kant, que nous sommes libre et d'agir en conséquence, fait à chaque fois une preuve (matérielle), empirique, de notre liberté, c'est peut-être la seule "preuve" possible. "L'homme agit d'après l'idée d'une liberté, comme s'il était libre, et eo ipso, il est libre." (cité par Delbos).<sup>13</sup> Alors pourquoi aurions-nous peur de nous engager pour soutenir une idée? Pour ne pas soutenir n'importe quoi!

Nous voudrions que la liberté puisse se soutenir par la raison pure pratique avec une justification à toute épreuve. Nous ne voudrions pas trouver bonne la saucisse parce que nous en mangeons, mais en manger parce qu'elle est bonne. C'est la théorie Hygrade: "Plus le "monde" en mange, meilleure elle est; meilleure elle est, plus le "monde" en mange." Ce n'est pas parce qu'elle est bonne que le monde en mange, mais c'est parce que le monde en mange qu'elle est bonne?!

Car, si nos actions décident de tout, il est alors inutile de justifier quoi que ce soit!

Disons seulement pour l'instant que l'idée de liberté serait importante pour la morale kantienne même s'il semble que nous ayons de la difficulté à voir son indépendance de la loi morale. Et l'idée de liberté aurait une autre importance pour la politique:

---

<sup>13</sup> E. Kant, Critique de la raison pratique, (1788) traduction Fr. Picavet, P.U.F., 1976, p.142; voir aussi : E. Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, traduction avec introduction et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1957, p.183; voir aussi : E. Kant, Leçons sur la doctrine philosophique de la religion, cité in Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 213; voir aussi : Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p.409-410; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 110.

comment justifier la légitimité de la contrainte? Comment justifier le consentement à la contrainte? Seule la liberté pourrait justifier. D'où l'importance d'enlever le statut précaire (nous le pensons) à l'idée de liberté.

Mais il y a un point dans l'action qui nous intrigue. C'est comme si l'action pouvait se passer de la justification pour exister. Le niveau ontologique se moquant entièrement du niveau transcendantal de la possibilité logique, de sa justification. Nous reviendrons au point deux au niveau ontologique et à la possibilité logique.

Il y a aussi une idée de la liberté qui nous intéresse spécialement. Voici: l'invitation à dîner ou à souper de Gilles Lane. Évidemment, il y a impossibilité de refuser d'avoir l'invitation. Ce n'est pas nous qui invitons, c'est lui. Mais il y a possibilité de refuser l'invitation même si nous étions assuré d'un agréable festin. Et une raison pour refuser l'invitation serait l'idée même d'être dans l'impossibilité de pouvoir refuser d'avoir l'invitation. Autrement dit, une raison du refus de l'invitation à dîner, ce serait parce que nous ne nous inviterions pas nous-même à dîner. Nous ne nous donnerions pas à nous-même notre liberté pour pouvoir ensuite l'exercer.

Pour Gilles Lane, notre liberté nous est donnée, mais nous pouvons nous en servir pour accepter ou refuser l'invitation à dîner.<sup>14</sup> Le mythe adamique peut resurgir. Il nous semblerait aussi pouvoir relier ce problème ou ce questionnement à une interprétation du mal radical chez Kant.

De toute façon, c'est un problème intéressant en soi qui ouvre à l'idée de mérite et de personnalisation de l'idée de valeur. Il ne faut pas seulement exercer nos capacités sur

---

<sup>14</sup> Gilles Lane, Si les marionnettes pouvaient choisir, "Positions Philosophiques", édition de L'hexagone, 1983, p.99 et suivantes.

Kant. Passons maintenant à un second point que nous traiterons plus brièvement que le premier!

Deuxièmement, étant donné la volonté législatrice de l'autonomie de la liberté, une morale, comme celle de Kant, pourrait-elle se passer de la religion pour s'assurer une réalisation effective dans la réalité?

Une vie humaine ne suffirait pas pour réaliser une morale comme celle de Kant. Alors, pourquoi entreprendre des actions que nous serions certains de ne pouvoir mener à terme? Comment pourrait naître une communauté éthique avec des "fils spirituels" pour continuer notre action s'il est certain que nous ne pouvons réussir?

A quoi servirait une justification confirmant au moins la possibilité logique (niveau transcendantal) d'une morale comme celle de Kant si nous étions certains de l'impossibilité d'une réalisation effective (du niveau ontologique)?

Alors, la religion, par l'espoir de cette réalisation effective (par l'intervention d'un surplus d'énergie, la grâce, ou sans) serait la seule possibilité justifiant l'espoir de la possibilité de la réalisation effective de la morale.

Au début, la morale semblant s'assurer seule par la raison de sa possibilité logique, mais nécessitant en quelque sorte la religion pour garder l'espoir d'une réalisation effective dans la réalité. Et ceci d'autant plus que la religion assurerait l'accord du bonheur personnel avec la loi morale. La morale devient ici fondement de la religion. La volonté que la morale devienne effective justifierait l'espoir que véhicule la religion.

S'il n'y a plus d'espoir de réalisation effective de la morale dans la réalité, nous faut-il désespérer de la morale? Nous entrevoyons ici une inversion possible: la religion devenant fondement de la morale pour qu'elle ne reste pas seulement une possibilité logique, sûrement bien construite, mais sans réalisation effective possible.

Henri d'Aviau de Ternay dans Traces bibliques dans la loi morale chez Kant<sup>15</sup> semble soutenir ce point après avoir affirmé avec Kant l'indépendance de la morale à l'égard de la religion (ou s'il y a dépendance, ce sera la religion qui dépendra de la morale).

François Marty dans La naissance de la métaphysique chez Kant, une étude sur la notion kantienne d'analogie, semble aussi séparer la morale de la religion: "L'indépendance de la morale à l'endroit de toute affirmation théologique est essentielle à sa pensée." (à la pensée de Kant)<sup>16</sup>

Alors, pourquoi ce soupçon de vouloir mettre la religion comme fondement de la morale?

C'est que chez Kant, il y a un souverain législateur (Dieu), créateur de la loi morale, alors que l'Homme semble être un législateur (il se donne à lui-même la loi morale), mais n'en serait pas le créateur? En ce sens, la loi morale devient les commandements divins. Et ce serait pour cette raison (loi morale = commandements divins) que la loi morale justifie le respect que nous devons lui porter.

---

<sup>15</sup> Henri d'Aviau De Ternay, Traces bibliques dans la loi morale chez Kant, B.A.P., no. 146, Beauchesne, 1986, tout le livre porte sur cette question.

<sup>16</sup> François Marty, La naissance de la métaphysique chez Kant, B.A.P., Beauchesne, 1980, p. 532.

Alors, il y a ici problème: l'inversion se justifie-t-elle? Autrement dit, est-ce que la religion comme fondement de la morale est une possibilité vraisemblable chez Kant? La question mérite au moins d'être posée!

Quelle est l'importance du côté transcendantal de la justification logique, de la possibilité, en regard du côté ontologique, de ce qui est? Ce qui est a-t-il besoin de sa justification, de sa possibilité logique pour être? Est-ce que la loi morale pourrait se permettre de ne pas être transcendentalement justifiée, son fondement ontologique lui assurant seul sa justification? Le fait de faire étant la seule justification pour être fait? Ou bien, ne faut-il pas justifier que ce faire devrait ou non être fait?

Il nous semblerait que l'ontologique devrait "contenir" le transcendantal même si le transcendantal n'était peut-être pas la totalité justificatrice de l'ontologique. Autrement dit, une action injustifiable transcendentalement est injustifiée ontologiquement et ne devrait donc pas être faite. Il nous faudrait donc refuser d'accomplir une action qui n'aurait comme seule justification que le fait d'avoir été réalisée. Sinon, le fait n'a jamais besoin de justification (transcendantale) et son arbitrarité peut continuer de se répéter avec la seule justification de la puissance d'une réalisation effective.

Alors, regardons une conséquence politique: la réalité politique actuelle est justifiée parce qu'elle est de par sa propre puissance, même si nous ne pouvons justifier logiquement, transcendentalement (disons raisonnablement) la légitimité de sa contrainte (des dirigeants), ni l'exigence du consentement à la contrainte (de la part des citoyens). Autrement dit, l'action politique actuelle est reconnue comme arbitraire, mais, étant donné sa puissance de réalisation effective actuelle, elle est au pouvoir. Mais, si une force supérieure (en puissance, en capacité, en pouvoir) veut se réaliser arbitrairement, autrement dit, si une force supérieure, disons des terroristes, prend le pouvoir politique,

nous dirions que c'est arbitraire et injustifié et non pas que c'est parce que c'est un fait qui s'est effectivement réalisé que c'est ainsi justifié! Mais entre deux arbitraires politiques, n'y aurait-il que la loi du plus fort?

Si nous n'avions que le niveau ontologique comme justification, il nous semblerait que nous devrions conclure à la loi du plus fort. Nous ne voudrions pas que ce soit la loi du plus fort (ou au plus fort la poche ou le pouvoir!) car, que pourrions-nous reprocher aux terroristes sinon de ne pas être les plus forts?! Alors, nous ne voudrions pas aussi que le niveau ontologique soit la seule, unique et suffisante justification à l'action. Nous voudrions enlever de l'arbitrarité à l'action en lui ajoutant "nécessairement" le niveau transcendantal, logique, raisonnable!

Abordons maintenant le dernier point.

Troisièmement et finalement, pouvons-nous douter de l'universalité de la loi morale que veut instaurer la raison pratique? Si oui, comment éviter que la raison ne devienne une raison instrument de domination d'un groupe particulier?

Même si nous employions le terme d'universalité dans son sens transcendantal, ce ne serait qu'un "devrait être" et non une réalisation effective.

Nous observons que l'universalité de la loi morale n'est qu'une universalité visée; il y aurait une universalité pour différentes sociétés! Ce serait donc constater que l'universalité n'est que visée. Et il n'y aurait tout au plus qu'un consensus culturel minimum sur certaines valeurs et ce consensus culturel serait plus ou moins différent d'une société à une autre. On pourrait toujours parler d'universalité de la loi morale

d'une société particulière! Mais, il nous semble que l'idée d'universalité veut précisément déborder les intérêts particuliers tant des individus que des sociétés particulières.

Alors, s'il n'y a pas d'universalité réelle (et peut-être même possible et/ou souhaitable) de la loi morale, la raison pourrait devenir une raison instrument (Weber)<sup>17</sup> de domination d'un groupe particulier. Il ne resterait qu'un consensus culturel minimum sur certaines valeurs dont une raison justificatrice s'efforcerait d'assurer la pertinence, d'expliquer les déviations, les changements. Finalement on se rendrait compte que cette raison est un instrument de domination d'un groupe particulier.

Mais qui pourrait surveiller la raison pratique dans ses déviations ou asservissements possibles sinon la raison pratique elle-même ayant placé aux fondements de ses intérêts l'intérêt émancipatoire de la raison qui consisterait, selon J. Habermas, en la réintroduction de la rationalité dans l'univers communicationnel.<sup>18</sup> Mais, ce ne serait pas en imposant un caractère scientifique ou de scientificité à la raison pratique que celle-ci retrouverait sa rationalité. Et cela même si plusieurs rêvent de se faire traiter de scientifiques (ou que leur théorie devienne scientifique) pensant acquérir une plus grande crédibilité sociale. Par exemple: le marxisme comme une science de l'histoire. Le côté scientifique du marxisme en augmentant d'autant la crédibilité sociale pour ne pas dire le sérieux. Et l'inverse pouvant envoyer aux oubliettes une théorie intéressante si sa scientificité est douteuse. Par exemple: la psychanalyse est-elle une science? Ses concepts, sa thérapie, c'est trop peu scientifique dira-t-on, donc moins crédible socialement.

---

<sup>17</sup> Max Weber, Le savant et le politique, Paris, Union générale d'éditions, coll. "10/18", 1959; 96, 167-185 (éthique de la conviction et éthique de la responsabilité).

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, éditions Gallimard, 1976, p. 23-24, 232-246.



Si nous analysions la rationalité des sciences empirico-analytiques, nous arriverions aux intérêts pour la conservation et la reproduction de la vie et: "Étendu à l'univers social ce principe [survie et éviter les risques, si je lis bien l'article] aboutit à un statu quo sans cesse reporté à une émancipation toujours espérée."<sup>19</sup>

Et ceci pour signifier qu'une rationalité réduite à la science (entendons ici les sciences empirico-analytiques) ne peut être qu'un obstacle à un véritable progrès d'une rationalité émancipatoire et donc d'une raison pratique renouvelée.

Disons pour l'instant que la "science" devenue la raison instrument de domination d'un groupe particulier aurait perdu le côté émancipatoire de la rationalité de la raison pratique et que, maintenant, c'est aussi une question de survie de retrouver ailleurs que dans la "science" cette rationalité émancipatoire de la raison pratique.

Il nous faudrait nuancer, clarifier surtout ce troisième point, mais il nous semble justifié de douter d'une raison pouvant devenir instrument de domination d'un groupe particulier.

Nous analyserons, dans le second chapitre, les notions principales pouvant nous aider à bien comprendre le problème du mal radical chez Kant. Nous irons de l'importance de l'intention chez Kant jusqu'à la liberté qui serait le fondement de l'institution. Nous verrons ainsi l'importance de la liberté morale allant de l'intention subjective jusqu'à sa réalisation dans l'institution, dans la société.

---

<sup>19</sup> André Ouellette, Vers une nouvelle "Aufklärung". Le programme de l'école de Francfort, in *Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec, Philosophie et société*, Vol. 3, no.1, déc. 1980, p. 29-51; ici p. 47-48.

## CHAPITRE II: ANALYSE DE QUELQUES NOTIONS CLARIFIANT LE PROBLEME DU MAL RADICAL CHEZ KANT

### L'INTENTION PRIME L'ACTION CHEZ KANT<sup>1</sup>

L'intention prime l'action chez Kant et la liberté intelligible, atemporelle, nous entraîne à penser que le bien et le mal seront innés, c'est-à-dire choisis avant toute manifestation de la volonté dans le temps.

Que le monde soit mauvais, c'est une plainte aussi ancienne que l'histoire, que le plus vieux des poèmes, que la religion des prêtres.<sup>2</sup> Mais, pour tous néanmoins, le monde commence par le bien. Ex.: l'âge d'or, la vie au paradis.<sup>3</sup> Et alors survient la chute dans le mal (mal moral avec lequel le mal physique va de pair).<sup>4</sup>

Mais, il y a une opinion héroïque opposée que l'on retrouve parmi les philosophes et les pédagogues (de l'époque de Kant) qui est plus nouvelle mais moins répandue, à savoir que : le monde progresse du mal vers le mieux, sans arrêt (même d'une manière à peine sensible) et qu'on trouve une telle disposition dans la nature humaine.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> ...Il est à noter que, dans les premières pages qui suivent, nous suivrons Kant de très près.

<sup>2</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 65; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 491.

<sup>3</sup> Ibidem , p. 65 pour Kant et p. 491 pour Delbos [que nous écrirons à l'avenir : p. 65; 491].

<sup>4</sup> Ibidem , p. 65; 491.

<sup>5</sup> Ibidem , p. 65; 491.

Chose certaine, cette opinion héroïque n'est pas fondée sur de l'expérience si elle prétend à un progrès dans la vertu (bien et mal moraux) et non pas seulement un progrès dans la civilisation, car le progrès moral s'exposerait aux démentis fulgurants de l'expérience et de l'histoire. Ce ne serait peut-être qu'une hypothèse bienveillante des moralistes depuis Sénèque à Rousseau pour nous pousser à cultiver sans relâche le germe du bien qui peut-être se trouve en nous.<sup>6</sup>

Mais peut-être que l'Homme, comme espèce, n'est ni bon, ni mauvais, ou bon et mauvais en même temps (bon d'un côté, mauvais de l'autre!).<sup>7</sup> Quand un Homme est-il dit mauvais? Ce n'est pas parce qu'il accomplit des actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que ses actions sont de telle nature qu'on en peut conclure que ses maximes sont mauvaises.<sup>8</sup>

On peut observer des actes contraires à la loi et qu'ils le sont consciemment (au moins d'après soi; au moins pour notre propre cas on peut savoir consciemment quand ça nous arrive); mais, nous dira Kant:

on ne peut observer les maximes, même pas toujours en soi.<sup>9</sup>

Alors, on ne peut établir avec sûreté d'après l'expérience que l'auteur des actes est un mauvais Homme, car pour pouvoir affirmer qu'un Homme est mauvais, il faudrait conclure de plusieurs ou même d'une seule mauvaise action consciente, a priori à une mauvaise maxime comme fondement. Et de cette maxime à un principe général de toutes les maximes moralement mauvaises (principe inhérent au sujet) et ce principe serait

---

<sup>6</sup> Ibidem , p. 66; 491.

<sup>7</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 66.

<sup>8</sup> Ibidem , p. 66.

<sup>9</sup> Ibidem , p. 66.

lui-même une maxime. Il faudrait un principe mauvais au départ dans l'Homme pour qualifier un Homme de mauvais.<sup>10</sup>

Il faut préciser ici la signification du terme nature dans "la nature de l'Homme". Ordinairement ce terme de nature signifierait le contraire du principe des actes accomplis en vertu de la liberté. Alors, il serait en contradiction directe avec la qualification de bon ou mauvais moralement.

Ici, nature de l'homme ne signifie que le fondement subjectif de l'usage de sa liberté d'une manière générale (sous des lois morales objectives) qui précède toute action tombant sous les sens; peu importe d'ailleurs où il se trouve. Mais ce fondement subjectif doit lui aussi être un acte de liberté (sinon l'usage ou l'abus de l'arbitre de l'homme, en rapport à la loi morale, ne pourrait lui être imputé et, ni le bien ou le mauvais, en lui, être qualifié de moral).<sup>11</sup> Alors, le fondement du mal ne peut se trouver dans un objet déterminant l'arbitre par inclination (dans un penchant naturel), mais seulement dans une règle que l'arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime.<sup>12</sup>

Mais, il ne faudrait pas demander quel est le fondement subjectif de l'adoption de cette maxime plutôt que la maxime opposée, car si on trouvait que le fondement n'était finalement plus une maxime, mais un simple instinct naturel, alors, l'usage de la liberté pourrait se ramener entièrement à une détermination par des causes naturelles (alors il n'y aurait plus de liberté!).<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 66.

<sup>11</sup> Ibidem , p. 66.

<sup>12</sup> Ibidem , p. 66.

<sup>13</sup> Ibidem , p. 67.

Ainsi, quand l'on dit que l'Homme est bon par nature, ou bien, qu'il est mauvais par nature, ça signifie seulement qu'il a en lui un principe premier, insondable pour nous, lui permettant d'admettre de bonnes ou de mauvaises maximes (contraires à la loi) et ceci en tant qu'Homme, en sorte qu'il exprime aussi le caractère de son espèce.<sup>14</sup> Si l'on cherche un fondement premier de l'admission des maximes morales, on ira à l'infini dans la série des principes déterminants subjectifs (ne pouvant chercher du côté d'un mobile naturel (mais dans une maxime), ni du côté d'un principe déterminant du libre arbitre).<sup>15</sup>

Donc, un des caractères de l'espèce humaine (qui distingue l'Homme d'autres êtres raisonnables possibles) lui serait "inné". Mais même là, la faute n'en reviendrait pas à la nature s'il est mauvais, ni le mérite, s'il est bon, mais à l'Homme qui en est lui-même l'auteur.<sup>16</sup>

Or, comme le principe premier de l'admission de nos maximes doit toujours à la fin se trouver dans le libre arbitre et ne peut être un fait qui pourrait être donné par l'expérience, alors, le bien ou le mal dans l'Homme (en tant que principe premier subjectif de l'adoption de telle ou telle maxime par rapport à la loi morale) se dit inné, en ce sens qu'il est posé comme fondement, antérieurement à tout usage de la liberté dans l'expérience (même en remontant à sa naissance) et qu'on se le représente comme existant dans l'Homme dès sa naissance sans que cette naissance en soit la cause.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 67.

<sup>15</sup> Ibidem , p. 67 note 1.

<sup>16</sup> Ibidem , p. 67.

<sup>17</sup> Ibidem , p. 67.

Kant laisse de côté l'expérience pour envisager le concept que la raison nous fournit de la liberté de notre volonté mais dans le sens de notre libre arbitre (die Willkür).<sup>18</sup>

En ce sens, si la liberté de notre volonté, de notre libre arbitre, n'a pas reçu un mobile d'action dans sa maxime, elle ne peut être déterminée à l'action par ce mobile.<sup>19</sup> La liberté de la volonté qui pose la loi serait la volonté autonome (der Wille).

Le libre arbitre aurait la faculté de se déterminer d'après des règles et des maximes soustrayant ainsi sa causalité aux conditions du temps et de l'expérience: sa causalité est intelligible mais sans que cette intelligibilité soit ici modelée, comme elle l'a été ailleurs, sur celle de la chose en soi.<sup>20</sup> Le mal pourra possiblement s'y infiltrer.<sup>21</sup>

Définissons des termes pour bien comprendre:

der Wille:

la volonté. Volonté qui pose la loi morale. Sujet du principe de l'autonomie (dont le libre arbitre (die Willkür) relèverait).

<sup>18</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 491-492 note 1.

<sup>19</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 69; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 491-492.

...Il est à remarquer que Gibelin et Naar emploient le terme motif lorsque Delbos utilise le terme mobile, au moins dans cette partie de texte: p. 69; 491-492.

Motif : principe objectif de détermination;

Mobile : principe de détermination subjectif;

voir Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 136.

<sup>20</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 491-492 note 1.

<sup>21</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 153.

die Willkür:

le libre arbitre humain. Ce qui caractérise ce libre arbitre, c'est que, tout en étant affecté par la sensibilité, il n'est pas nécessairement déterminé par elle.<sup>22</sup>

"C'est de la volonté que procèdent les lois et de l'arbitre les maximes. Chez l'homme l'arbitre est un libre-arbitre;..."<sup>23</sup>

Et les maximes peuvent être, soit conformes, soit contraires à la loi. Alors, on comprend que dans La religion dans les limites de la simple raison, pour désigner la faculté qui choisit le mal et qui peut se convertir au bien, Kant emploie le terme Willkür. Si on ne consulte que l'expérience, on pourrait penser que le libre arbitre a sa liberté dans la puissance d'opter pour ou contre la loi.

Pour Kant, le sujet raisonnable n'aurait pas la faculté de se décider contre sa raison législatrice. Ainsi, pour Kant, la liberté du libre arbitre viendrait d'une propriété que posséderait la raison pure d'être pratique par elle-même. Alors, en nous, le pouvoir lié à la législation interne de notre raison deviendrait, par un acte inexplicable, un pouvoir opposé à cette législation, (c'est-à-dire une impuissance).

Ainsi, le libre arbitre humain se fonderait sur la volonté autonome et il s'en distinguerait par la possibilité d'employer au mal une puissance dont la source est dans la

---

<sup>22</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 136.

<sup>23</sup> E. Kant, Métaphysique des mœurs, première partie : Doctrine du droit, traduction A. Philonenko, 1971, p.100; voir aussi : A. Philonenko, L'oeuvre de Kant, la philosophie critique, tome II: morale et politique, seconde édition, Paris, Vrin, 1981, p. 156.

raison pure. Par conséquent, si l'on identifiait la liberté avec la faculté de choix entre les contraires, alors la volonté (der Wille), qui n'a de rapport qu'à la loi, serait ni libre ni non libre, puisqu'elle n'a pas trait aux actions mêmes, mais à la législation qui vaut pour les maximes de ces actions.

Ou bien, si la volonté (der Wille) peut être dite libre, ce serait dans le sens qu'elle a pour fonction essentielle, non d'obéir à la loi, mais d'être législatrice.

Mais Kant, développant l'idée que la volonté (der Wille) n'a pas trait aux actions mêmes, est amené à présenter sous un autre aspect les rapports avec le libre arbitre (die Willkür): la volonté (der Wille) est alors la faculté de choisir la règle de l'action, et le libre arbitre (die Willkür) est la faculté d'en réaliser l'objet. Ici, la volonté (der Wille) est la faculté des maximes.<sup>24</sup>

Alors, à ce titre, la volonté (der Wille) est le pouvoir de prendre pour fin une chose ou son contraire, mais ce qui fait que Kant l'appelle "der Wille" et la distingue encore du libre arbitre (die Willkür) c'est que, supposant l'usage d'une règle, elle est directement liée à l'exercice de la raison en nous.

Selon le jugement de la raison, la loi morale produit un mobile dans la sensibilité qui se suffit à lui-même (et il n'est tel que du fait qu'il se suffit à lui-même). Quiconque érige ce mobile (produit par la loi morale) en maxime est moralement bon et quiconque ne fait pas de ce mobile de la loi morale sa règle ne peut qu'adopter un mobile contraire et est donc mauvais.

---

<sup>24</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 136, 142, 153.



Pas de milieu: le sujet est pour la loi ou contre la loi.

Comme la loi est de portée universelle, elle ne saurait sans contradiction s'introduire comme mobile dans une maxime qui ne l'accepterait qu'à demi et qui réserverait pour certains cas l'adoption d'un mobile opposé. Si l'acceptation de la loi n'est pas entière, elle n'est pas réelle. Ainsi, pour Kant, il n'y a pas d'action moralement indifférente. Pour Kant, c'est de l'absence d'amour à la haine que la différence n'est que de degré et non de l'absence d'amour à l'amour.

Kant dans son Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative<sup>25</sup> (aussi traduit par Victor Delbos dans son livre : La philosophie pratique de Kant,<sup>26</sup> par : Tentative d'introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives) nous dit que la loi morale étant un mobile positif (une force positive: + A), il ne peut y avoir d'état indifférent (O, de manque) que par l'opposition réelle d'un mobile contraire ( - A: une force négative réelle), car si l'opposition réelle se ramenait à l'opposition logique, la douleur ne serait que le manque de plaisir, le vice, que le défaut de vertu.<sup>27</sup>

Il n'y a pas, comme chez Leibniz, des degrés du mal au bien et dont le passage de l'un à l'autre se fasse sous la loi de continuité.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.88.

<sup>26</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80 et 492 note 1.

<sup>27</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 68 note 1; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80 et 492 note 1.

<sup>28</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 81.

Pour Kant, on va du péché d'omission (manque = O) au péché d'action ( - A) par une simple augmentation de forces dans le même sens.

Ainsi, le démerite n'est pas simplement une négation logique, c'est une vertu négative selon l'acception des mathématiques, c'est-à-dire, une grandeur de sens contraire. Il suppose dans un être la présence d'une force intérieure, conscience morale ou reconnaissance de la loi positive, contre laquelle on agit; il est donc plus qu'un simple défaut, il implique un antagonisme de forces. Dans le monde moral comme dans le monde physique, il faut une force pour détruire une force.

Précisément, parce que le mal n'est pas un simple défaut, parce qu'il est une résistance effective au bien, Kant ne saurait fixer une mesure absolue de la valeur morale d'un Homme d'après ce que sont ses actes.

On voit apparaître ainsi que le seul principe qui permette de qualifier la conduite humaine est celui de l'intention du sujet agissant (seul Dieu qui voit au plus profond des coeurs peut porter un jugement!), <sup>29</sup> car supposez dix (10) degrés d'une passion contraire au devoir, par exemple d'avarice, et douze (12) degrés d'effort moral vers l'amour du prochain; il sera bienfaisant de deux (2) degrés. Supposez à un autre trois (3) degrés d'avarice et sept (7) degrés de pouvoir d'agir selon les principes de l'obligation: il sera bienfaisant de quatre (4) degrés.

---

<sup>29</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 82; voir aussi : Jean-Louis Bruch, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, Éditions Montaigne, Coll. "Analyse et raisons", 1968, p. 50.

Cependant, l'action du premier a une valeur morale supérieure à celle du second. On ne peut donc conclure avec certitude le degré des intentions vertueuses des autres d'après leurs actions.<sup>30</sup>

Kant étant donc rigoriste, l'Homme est bon ou mauvais moralement. Il s'oppose donc aux latitudinaires indifférentistes (l'Homme n'est ni bon, ni méchant) et aux latitudinaires syncrétistes (l'Homme est à la fois bon et méchant).<sup>31</sup>

Contre ces conceptions se dressent les paradoxes de la morale ancienne: la vertu ne peut ni être enseignée, comme si l'Homme était par nature indifférent entre elle et le vice, ni être divisée en plusieurs, comme si l'Homme pouvait être vertueux en certains cas et vicieux en d'autres: paradoxes au regard de l'expérience qui n'admet que des jugements relatifs et comparatifs où les extrêmes tendent à se rapprocher. Vérités au regard de la raison qui prononce, elle, le jugement absolu, le jugement de Dieu! Donc, l'Homme est bon ou mauvais moralement, mais n'étant pas occasionnellement ce qu'il est, il ne peut l'être que par nature (un penchant inné).

Par nature signifie un penchant inné. Mais, pour respecter les exigences de la morale, ce ne peut être un penchant que l'Homme aurait à subir sans en être l'auteur. La notion de libre arbitre peut résoudre cette difficulté apparente.

Le libre arbitre se détermine en se posant une règle et la position de cette règle est antérieure à tous les actes particuliers qui tombent sous l'expérience. Plus exactement,

---

<sup>30</sup> E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.116; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 81-82.

<sup>31</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 67-68.

elle est en dehors du temps. Alors, on ne saurait chercher pourquoi le libre arbitre adopte telle règle, non telle autre.

Si on essaie de répondre à cette question dans les conditions et les limites de notre connaissance, on serait forcé de répondre à la question en invoquant tel mobile particulier, telle impulsion particulière et alors, notre libre arbitre serait conditionné par des causes naturelles, ce qui est contraire au principe de l'autonomie morale.

Nous devons donc admettre qu'il y a un principe subjectif de l'usage de notre libre arbitre qui est lui-même un acte de liberté, un principe ultime et indépendant du temps, par lequel s'opère le choix de notre volonté, entre le bien et le mal. Alors, le bien ou le mal sera dit inné à l'Homme, en ce sens qu'il est choisi antérieurement à toute manifestation de la volonté dans le temps. Il naît avec l'Homme et coexiste avec lui, mais ce n'est pas la naissance de l'Homme qui en est la cause. Il dérive d'une action intelligible qui est vraiment sienne, qui fait son mérite ou sa responsabilité.<sup>32</sup>

Ainsi, le penchant au bien ou au mal est dit inné, pas dans le sens qu'il serait involontaire, mais au contraire, dans le sens qu'il est contracté par notre volonté même, dont l'acte originel de détermination est en dehors du temps.<sup>33</sup>

Alors, ce penchant, qui tout en paraissant inné, est notre oeuvre propre, se distingue des dispositions originaires de la nature humaine même s'il les suppose, car c'est en elles (dispositions originaires) que se trouvent les mobiles de détermination susceptibles d'être introduits par l'Homme dans ses maximes pour devenir ainsi des motifs.

---

<sup>32</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 493.

<sup>33</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 493.

Ces dispositions se ramènent à trois (3):

1<sup>re</sup> en tant qu'être vivant, l'Homme a une disposition à l'amour de soi physique, qui le porte comme mécaniquement à conserver sa vie, à perpétuer son espèce, à former avec ses semblables une société (dont l'objet est l'animalité);

2<sup>de</sup> l'Homme est un être vivant et en même temps, un être raisonnable. Il a une disposition qui le porte à éclairer par comparaison et réflexion l'amour de soi, à en chercher la satisfaction dans la valeur que l'opinion d'autrui lui confère, ainsi que dans la suprématie conquise sur ses semblables (dont l'objet est l'humanité);

3<sup>de</sup> l'Homme est un être vivant, raisonnable et en plus, il est un être moral. Il y a en lui une disposition qui le porte à ressentir du respect pour la loi morale, considérée comme mobile pleinement suffisant du libre arbitre. (disposition à la personnalité).<sup>34</sup>

Mais le respect de la loi ne peut être regardé comme une disposition naturelle puisqu'il n'a son sens que par la liberté dont il procède. Mais il ne serait pas possible non plus s'il ne se rapportait pas à une disposition de ce genre. Cette disposition ne sert aucunement à fonder la loi qui se soutient par elle seule. Cette disposition n'intervient que comme condition subjective de la faculté de recevoir dans nos maximes, à titre de mobile, le respect de la loi (dont l'objet est la personnalité).

---

<sup>34</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 71-72.

La première s'exerce en dehors de la raison. La deuxième requiert la raison technique qui se met au service des autres mobiles (pragmatisme!). La troisième se fonde sur la raison pratique au sens plein et défini, c'est-à-dire sur la raison qui institue par elle-même une législation inconditionnée et elle a ainsi des caractères irréductibles.<sup>35</sup>

Ces dispositions (animalité, humanité, personnalité) sont originelles et ne peuvent être détruites. Et surtout, elles ne sont pas contraires à la moralité, elles y contribuent. Elles sont des dispositions au bien.

Mais elles n'ont de valeur morale que par leur relation à la volonté. Et la volonté, qui peut les faire servir à l'accomplissement de la loi, peut aussi, étant libre, employer au moins les deux premières pour le mal en les détournant de leur fin naturelle.

Ex.:

l'amour de soi aveugle peut dégénérer en intempérance, luxure, mépris sauvage des lois (vices bestiaux);

l'amour de soi raisonnable peut dégénérer en jalousie, joie des maux d'autrui, rivalité qui au lieu d'être une stimulation bienfaisante s'exaspère jusqu'à un besoin insatiable de domination (vices plus raffinés mais plus profonds!).<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 494.

<sup>36</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 71-72.

Ces vices se rapportent à nos dispositions primitives, mais n'en dérivent pas. Ils ne peuvent provenir que d'un penchant au mal contracté par l'Homme même.<sup>37</sup>

Dans la prochaine partie nous reprendrons pour clarifier davantage cette positivité du mal (comme force opposée au bien). Nous montrerons aussi qu'il nous faut un engagement continu dans le temps pour démontrer notre réelle volonté de conversion.

---

<sup>37</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 494-495.

## ESSAI SUR LE MAL

L'idée de mal radical nous renvoie en quelque sorte à l'idée de la positivité du mal (c'est-à-dire ce ne serait pas seulement l'absence du bien, ni un passage continu du bien au mal comme par degrés).

Dans son Essai pour introduire en philosophie le concept des quantités négatives (1763),<sup>38</sup> Kant établissait que pour détruire une force physique ou morale, il faut une force antagoniste. Par exemple - 3 et + 3. Le non-bien, le mal, n'est pas seulement l'absence d'un motif, d'une maxime morale, mais plutôt un motif, une maxime contraire à la morale du devoir. Le négatif n'étant ici, dans la question du mal radical, pas seulement un défaut de construction ou un manque, mais une positivité réelle comme - 3 est une positivité réelle en regard de + 3.

Nous pourrions illustrer ceci en disant que: la haine est un amour négatif, la laideur est une beauté négative et les erreurs sont des vérités négatives.

Si nous nous plaçons à un point de vue tout empirique sur l'Homme qui s'en tient à sa conduite extérieure, nous pourrions dire qu'il est partiellement bon et partiellement mauvais. Mais si nous nous plaçons au niveau de la liberté et de ses actes, il n'y a que des intentions bonnes ou mauvaises.

Comme l'accord de la loi morale et de la volonté comporte un choix, un acte qui fait que la loi devient le motif suffisant et déterminant du libre arbitre, de même le non-bien,

---

<sup>38</sup> E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.88



le mal requerrait une répugnance effective, un motif antagoniste et, en arrière de ce motif, une intention positive qui l'investit dans une maxime de la conduite.

Même si nous constatons historiquement et anthropologiquement un instinct de cruauté, d'agressivité dans l'Homme, il semble aussi y avoir d'autres instincts qui compensent ce premier instinct négatif comme l'instinct de coopération que nous pourrions dénoter par l'altruisme (et même le sacrifice à l'occasion). Même si nous constatons par expérience que l'Homme est mauvais, ça ne justifierait pas de porter un jugement décisif excluant toutes autres possibilités.

Mais ça nous amènerait à penser qu'il serait surprenant qu'une conduite extérieure si mauvaise ne fût pas l'expression d'une volonté fondamentalement mauvaise. Où serait donc le mal? A quel motif antagoniste de la loi morale pourrions-nous le rapporter? Ce motif ne peut être dans les dispositions originelles de l'Homme qui constituent la possibilité même de son être. Pourquoi? Parce que ce sont des dispositions au bien selon Kant.

Même si la disposition de l'Homme à l'animalité, en tant qu'être vivant, et sa disposition à l'humanité, en tant qu'être vivant et raisonnable, peuvent donner naissance à des vices. Mais sur au moins une de ces dispositions originelles, rien de mauvais ne peut être greffé: c'est la disposition de l'Homme à la personnalité, en tant qu'être raisonnable et responsable et par quoi justement, le respect de la loi morale est ressenti comme un motif en soi suffisant du libre arbitre.

Kant, ici, demande à une disposition originaire de la nature humaine (disposition à la personnalité) le fondement subjectif grâce auquel la raison peut devenir pratique et le respect un mobile pour la liberté.

Alors, la raison ne pouvant être corrompue et les dispositions originelles de l'Homme favorisant le bien [car au moins l'une d'entre elles (la disposition à la personnalité) fait que la raison trouve accès dans le cœur humain et que la loi peut devenir mobile déterminant pour la volonté], où sera le mobile antagoniste qui sera le fondement positif du mal?

Serons-nous forcé de revenir à une continuité infinie du bien au mal sans une contrariété radicale qui les opposerait? Non.

La volonté mauvaise, Kant la fait remonter à un penchant contingent, né de la liberté.

Mais, il y aurait hétérogénéité entre ce penchant et les dispositions de la nature humaine. C'est comme s'il s'agissait d'une tendance, d'un penchant simplement greffé sur nos dispositions primitives. Nous devons donc renoncer à toute possibilité de genèse ou d'assister à son acquisition progressive et à sa consolidation. Nous, nous essayons justement de comprendre pourquoi il faudrait renoncer à une genèse du mal. Si cette genèse du mal était possible, éliminerait-elle l'explication d'un penchant au mal comme greffé sur nos dispositions primitives bonnes? Autrement dit, nous nous posons la question de la possibilité d'une telle greffe transcendantale. Une greffe intelligible requiert certainement une interprétation mythique ( le mythe adamique, le péché originel) et symbolique.

Quand et comment ce penchant a-t-il été contracté? Nous ne devons même pas nous en poser la question car on trouverait une explication comme à d'autres phénomènes et

surtout, ça nous dispenserait de prendre à notre charge la responsabilité des actions singulières et visibles par lesquelles ce penchant se manifeste dans notre conduite.

Il faut qu'il y ait à la racine du penchant un acte intentionnel, sinon tout le mal retombe sur le compte d'une nature donnée. C'est le problème de l'imputation. Il faut imputer à une liberté pour le bien ou à une liberté pour le mal, sinon, nous ne sommes responsable ni du bien ni du mal.

Si dans le cas de la volonté bonne, le motif suffisant et déterminant du libre arbitre est l'intérêt pur inspiré par la loi, quel est le motif antagoniste par quoi se fera reconnaître le penchant contingent au mal? Chose certaine, des mobiles puisés dans les inclinations naturelles originaires bonnes ne feront pas que la volonté, qui se laissera déterminer par eux, pourra être considérée comme une volonté méchante.

À l'intérêt rationnel pour la loi, quel motif peut-on opposer? Ce motif: le désaveu de la raison et de la loi, érigé en motif suffisant de la détermination du libre arbitre.

Est-ce donc une impossibilité qu'un être fasse de la négation de la loi et de la raison la règle de sa conduite et qu'il mette sa liberté au service de cette négation, sans y être aucunement déterminé par des mobiles provenant des inclinations?

Mais si Kant avait fait du libre arbitre le ressort de sa philosophie du mal et de la conversion, il aurait été obligé d'accepter l'hypothèse d'une volonté irrationnelle, capable du mal pour le mal, animée par la seule intention d'une révolte contre la loi. Si le libre arbitre est ressort philosophique du mal, alors, seul un être diabolique pourrait commettre le mal, mais pas l'Homme. Mais Kant rejette l'idée de cette rébellion contre la loi érigée en motif du choix.

Autre chose est de désobéir à la loi, autre chose de faire de cette désobéissance le motif déterminant du libre arbitre. Mais ce pourrait être le fait d'un "être diabolique" non le fait de l'Homme.

Alors le libre arbitre est écarté; il n'est pas le ressort de sa philosophie du mal et de la conversion. Mais Kant parlera plutôt de l'indissolubilité de la liberté et de la loi rationnelle, de l'identité de l'une et de l'autre dans la cause de l'autonomie.

Il n'y aurait donc pas à découvrir un motif de détermination du libre arbitre intrinsèquement opposé à celui que constitue le respect de la loi morale. Ici, le mal radical perd sa radicalité. Ce ne peut plus être une méchanceté de l'Homme qui procéderait d'une intention diabolique. Peut-être nous faudra-t-il revenir au libre arbitre, à la possibilité d'être des êtres diaboliques, à une liberté pour le mal? Ce serait semblable à ceci: nous aurions une possibilité de nier librement notre liberté et donc de devenir des marionnettes (jouets du déterminisme) et du simple fait que la possibilité soit là, nous saurions à l'avance qu'elle sera utilisée (comme nos découvertes scientifiques négatives) et que ce serait déjà une manifestation de notre volonté de puissance, de notre Hubris, de notre démesure. Il faudrait même se demander si la liberté, même la liberté pour le bien (la liberté positive), le côté raisonnable chez l'Homme ne serait pas lui-même l'Hubris.

Autrement dit, le fait de prétendre être un animal raisonnable serait-il déjà une présomption démesurée?! Donc, le libre arbitre pouvant ne pas être conforme à la loi morale (ce que nous pourrions appeler effet de la liberté pour le mal) serait l'illustration que la présomption, la prétention au caractère raisonnable pour un animal, serait une démesure et, en ce sens, une origine du mal radical. Ce serait la volonté de dépasser notre animalité par notre caractère raisonnable qui serait une démesure d'où découlerait le mal.

Pour l'instant, laissons cette idée de côté. Cherchons où Kant trouvera la solution du problème du mal.

Kant trouvera la solution du problème du mal dans le dualisme de la raison et de la sensibilité, cependant pas dans la différence matérielle des mobiles issus de l'une et de l'autre, mais dans leur relation de subordination fondée sur la suprématie de la raison: le mal n'est pas dans l'amour de soi comme tel, mais dans la subordination de l'impératif rationnel à l'amour de soi érigé en règle de la volonté.<sup>39</sup>

Ce renversement de la hiérarchie idéale des maximes, en quoi consiste le mal, Kant l'appellera perversion.

Ce qui devient problématique maintenant, c'est le mensonge continu qui fait que l'Homme s'abuse sur ses intentions véritables et se tient pour justifié parce que sa conduite extérieure ne contredit pas la loi morale, ou parce que les circonstances, le hasard, lui ont épargné certaines fautes dont il était capable dans le fond de son cœur.

C'est bien à la liberté qu'il faut imputer cette malice du cœur humain (qui corrompt sans cesse l'interprétation des intentions qui sont à la source de son choix) où l'amour de soi devient mensonge sur soi. Mais elle n'est point un mal absolu, elle ne détruit pas l'intégrité de la raison et de la liberté originale.

---

<sup>39</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 79.

Dans notre désir d'explication, nous ramenons nos fautes singulières à ce penchant au mal que nous considérons alors comme inné. Mais, en fait, sous cette innéité, la raison découvre l'acte et la liberté.

Aussi, notre régénération par l'acte rationnel et libre ne peut être une question de réforme successive et, en ce sens, nous l'appelons intemporelle. Mais pour en être certain pour soi-même, nous devons nous en assurer par la continuité du progrès qui le symbolise et l'exprime dans la vie sensible et dans notre conduite.

Est-ce un choix intemporel, "une fois pour toutes" qui cependant serait obligé d'être confirmé, d'être constaté dans sa durée, dans l'échelonnage de chacune de nos décisions dans le temps? Le "une fois pour toutes" intemporel ne pouvant se constater dans la réalité que par la constance continuellement réaffirmée d'une subjectivité l'engageant "à tout coup" pour une liberté pour le bien.

Nous reviendrons sur ce problème car si le "une fois pour toutes" était la liberté pour le mal, qu'advierait-il d'une possibilité de conversion? Il faudrait clarifier ces concepts présents pour que la possibilité de conversion soit assurée car sinon, nous serions non seulement "diaboliques" mais condamnés à le rester!

Mais nous sommes certains que cette régénération est possible par la liberté, et qu'elle est un devoir. Cependant, si nous ne voulons pas retomber dans le mal radical, nous tromper sur la vérité de notre intention, il nous faut alors épeler dans le temps, sur des actions successives, la simplicité de l'acte dont nous pensons qu'il a changé notre coeur, et substituer à l'unité de l'intuition intellectuelle qui nous fait défaut, une vérification inachevée, un progrès sans fin. La seule preuve de la profondeur de notre conversion, c'est l'histoire que nous écrivons nous-même avec nos propres actions.

Comme nous écrivions, il y a un instant, ce serait notre engagement constant pour le bien, pour respecter la loi morale, qui serait le signe manifeste de notre choix intemporel de la liberté pour le bien.

Sommes-nous présomptueux au point de penser que nous pouvons réaliser de nous-même la loi morale? La religion pourrait-elle nous aider en nous donnant l'espoir de cette réalisation de la loi morale dans l'histoire? Nous répondrons à ces questions dans la prochaine partie.

## PERSONNALITÉ ET PRÉSUMPTION

Qu'il ne faille jamais prendre l'Homme comme un simple moyen pour atteindre une fin (un but), c'est ce que Kant nous dit. Car l'Homme serait à lui-même sa propre fin (fin en soi).

Alors, la singularité individuelle (sensible) voulant se réaliser ne serait pas en contradiction avec la loi morale universelle exigeant de prendre l'Homme comme une fin et non comme un simple moyen.

Cette singularité se prenant pour fin à réaliser accomplirait en réalisant le particulier, l'universalisation propre à la loi morale. Mais ce processus s'effectuerait plutôt par la personnalité (personne) qui serait liée à l'idée d'humanité. La personnalité qui naît de l'écart entre l'exigence du bonheur de la raison et la finitude de l'Homme. L'idée de personnalité s'opposerait à la singularité individuelle qui serait exclusivement sensible. La personnalité serait la manifestation de l'intelligible dans le sensible. La personnalité serait la réalisation du projet intelligible dans le sensible. Ainsi, la personnalité serait la matérialisation effective du projet intelligible de la loi morale dans la réalité sensible, concrète, où la loi morale deviendrait effective dans la réalisation de l'idée d'humanité que la personnalité (la personne) aurait le projet, l'intention, d'instaurer concrètement. Ça deviendrait la communauté éthique en train de se réaliser (de réaliser l'idée d'humain, d'humanité, en collaboration avec les autres personnes!).

La volonté (der Wille) serait la liberté même dans sa manifestation, qui tout en étant législatrice de la loi morale [c'est-à-dire donnant la définition (que sa maxime soit universalisable)], déciderait aussi d'instaurer la loi morale dans la réalité.



Le libre arbitre (die Willkür) ne décidant que des moyens pour réaliser effectivement la loi morale dans le monde, dans la réalité concrète.

Ou bien, la volonté (der Wille) se donne à elle-même une règle (législatrice; une définition de la loi morale) librement et décide de la suivre. Ou elle la transgresse librement.

Mais, est-ce que décider de suivre la loi morale ou non peut se faire librement? Car, si nous décidons de ne pas suivre la loi morale, il n'y a plus de loi morale et nous "retombons" dans un milieu naturel où l'Homme peut être indifférent (ni bon ni mauvais) ou plus ou moins bon et mauvais. Nous éliminons aussi la liberté en éliminant la loi morale car nous éliminons la définition de la loi morale (que notre maxime soit universalisable) que nous nous étions donnée à nous-même. [La liberté étant le fondement subjectif de nos règles ou la liberté étant de se donner à soi-même des règles]. Est-ce présomptueux? Que serait la présomption? Ce serait de suivre de nous-même, librement, la loi morale sans qu'il n'y ait aucun respect des commandements divins, ou sans aucun respect du souverain législateur (Dieu). Suivre librement la loi morale que nous nous serions donnée de nous-même; cela conduirait à Fichte? Ou serait-ce une influence de Rousseau?

Quels seraient les dangers d'être soi-même seul souverain législateur (si c'était possible)? Il y aurait au moins deux dangers:

- 1<sup>o</sup> Imposer ses intérêts particuliers aux autres!

2<sup>o</sup> se sentir possiblement dégagé de la nécessité de respecter soi-même la loi morale que l'on se serait donnée tout seul!

Et pour être libre, il faudrait que nous soyons l'auteur de la loi morale. Car reprendre sur soi la règle du souverain législateur (Dieu et ses commandements) et la faire sienne par intériorisation pour décider ensuite de la suivre, est-ce encore être libre?

Nous serions à la fois législateur de la loi morale et sujet de la loi morale, de sorte que nous ne pourrions nous passer de nous appliquer à nous-même son obligation. Mais même si nous en étions aussi législateur, nous serions nous-même aussi soumis à la loi morale parce que nous sommes un être fini (il ne faut pas oublier nos limites). Alors, il faudrait agir par devoir.

Ou bien, la volonté (der Wille) en se donnant "librement" (ce sera une question à se poser) à elle-même une règle (la loi morale) viendrait du même coup (en même temps, ou par cette donation à elle-même d'une règle) de disposer de la décision de la suivre ou non cette règle?

Voici une définition de la liberté: "faculté de commencer par soi-même un événement."<sup>40</sup>

Et dans son Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, Kant éliminerait les neutralités ou les indifférences possibles face à la loi morale.<sup>41</sup> En

---

<sup>40</sup> E. Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941, p. 128 note.

<sup>41</sup> E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.88; voir aussi : E. Kant, La

effet, si la loi morale est le mobile positif (+ A), tout ce qui s'abstient ou s'oppose devient un mobile négatif (- A), c'est-à-dire simplement refuser de trancher la question d'être pour ou contre la loi morale, vouloir s'abstenir, être non pas immoral mais a-moral, c'est déjà pour Kant décider contre la loi morale. Enfin, c'est décider que la morale n'est pas du tout.<sup>42</sup>

Nous quittons le domaine de l'intelligible pour nous laisser "retomber" dans le domaine sensible, naturel, où l'Homme est plus ou moins bon et méchant, ou ni bon, ni méchant et, ce qui n'est pas le moindre problème pour justifier la responsabilité de nos actes, où l'Homme n'est plus libre! Enfin, où l'Homme n'est libre qu'une dernière fois pour détruire sa liberté car il décidera librement de ne plus vouloir se donner à lui-même une règle (définition de la liberté) (celle de la loi morale); on se donnera comme règle "de ne plus se donner de règle". Mais pour Kant, "ne plus se donner de règle" (l'abstention, la neutralité, le manque), c'est déjà un degré dans le mal ou dans "être contre la loi morale", c'est déjà nier la loi morale. Ce ne serait alors que mes dispositions originaires (animalité, humanité) qui joueraient sans aucune liberté. L'Homme ne serait que le jouet de ses déterminismes, ne serait qu'une marionnette, car la liberté ne nie pas les déterminismes, mais affirme seulement que l'Homme peut décider de suivre ou dompter ses déterminismes même s'ils continueront de fonctionner, d'influencer. C'est le

---

Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 67-68; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 492 et 492 note 1.

- <sup>42</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 68; voir aussi : E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.88; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80-82, 492 note 1; voir aussi : Jean-Louis Bruch, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, Éditions Montaigne, Coll. "Analyse et raisons", 1968, p. 49-50.

pari de la liberté qui s'éclaire un peu lorsque, au nom d'un principe moral, l'Homme décide de mettre sa vie même en question. Remettre sa survie en question pour une idée d'humanité (de l'Homme) que l'on se propose d'essayer de réaliser [car enfin il serait absurde de penser pouvoir réussir dans une vie humaine, disons même cent (100 ans)], et ce serait l'idée du respect de la loi morale que l'on aurait voulu "librement" (que l'Homme se serait donné comme règle). C'est quand même un signe manifeste de la primauté d'une raison intelligible ou d'une liberté intelligible surpassant, dominant, contrôlant ou orientant notre nature sensible, car si l'on ne suivait que ses déterminismes, l'on ne risquerait pas sa survie pour une idée, pour une règle morale que l'on s'est soi-même donnée.

Kant donne l'exemple d'un souverain qui veut corrompre un témoin pour faire condamner une troisième personne. Celui qui se parjurera ou non, le témoin à corrompre, suivra-t-il ou non la loi morale qui interdit le mensonge (dans ce cas-ci) ou fera-t-il un mensonge, ce qui aurait pour effet la condamnation de l'accusé, la troisième personne? Si le témoin à corrompre refuse de mentir, c'est-à-dire de suivre la demande ou l'ordre du roi de faire un faux témoignage, il sait qu'il risque la colère du roi et possiblement la mort (car nous supposons un roi tyrannique, dur et sans scrupule). Alors, le témoin à corrompre suivra-t-il une idée, un principe (la loi morale qui interdit le mensonge) au risque de sa vie ou se parjurera-t-il pour s'assurer de garder la vie sauve? Il est à noter que notre témoin saurait clairement que le roi veut faire périr l'accusé et que notre témoin n'est que l'outil, le moyen que le souverain prend pour réaliser son but. Ici, selon Kant, le souverain ne devrait pas procéder ainsi car il ne se sert d'un Homme que comme d'un simple moyen pour atteindre une fin, ce qui est opposé à une formule de l'impératif catégorique kantien (ne jamais prendre quelqu'un comme un simple moyen pour atteindre une fin, un but, car l'Homme est une fin en lui-même). Autrement dit, le témoin du roi saurait que le roi ne respecte pas la loi morale.

Par la constatation, par l'expérience d'une action mauvaise, Kant ne peut maintenant que conclure à une maxime mauvaise et à un principe général (qui est aussi une maxime) mauvais qui aurait un fondement subjectif dans une liberté qui déciderait pour sa négation et pour le mal (disons une intention mauvaise).<sup>43</sup>

Si le témoin à corrompre décide de suivre la loi morale, ici, de ne pas mentir tout en sachant le haut risque pour sa survie, ce pourrait peut-être s'appeler une manifestation de la liberté ou un signe (quoique héroïque et exceptionnel, disons sublime) de la liberté, où l'universalité de la loi morale montre sa force à ma particularité singulière. Pourtant, c'est l'engagement du particulier qui donnerait sa force à l'universalité de la loi morale.

Mais, comment conclure par l'expérience d'une action mauvaise à une intention mauvaise, car c'est bien ce qu'affirme Kant? La question peut se poser, même si elle trouve sa solution, <sup>44</sup> car, nous dit Kant, de l'expérience d'une action bonne, on ne peut conclure à la bonté de l'intention de l'agent (de la personne qui a fait cette bonne action). Alors, de l'expérience d'une action bonne, on ne peut conclure à la bonté de l'intention morale (car nous pourrions respecter la loi morale parce que nous ne pourrions faire autrement, nous serions naturellement bons, nous aurions un penchant au bien) et ce ne serait pas librement dans ce cas et l'intention ne serait pas plus libre que bonne. Ou bien, nous pourrions respecter la loi morale par prudence, ce qui serait un principe pragmatique et stratégique efficace, mais qui ne clarifierait rien sur la liberté et la bonté

---

<sup>43</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80-82, 491 et 498.

<sup>44</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80-82, 491 et 498.

de l'intention (il est plus efficace, socialement, de respecter la loi morale et de faire des actions bonnes).

Mais, de l'expérience d'une action mauvaise, on pourrait conclure ipso facto à une maxime mauvaise et à une intention mauvaise, de même qu'à une liberté pour le mal.<sup>45</sup> Le fait qu'une action soit conforme à la loi ne signifie pas nécessairement qu'elle a été faite par moralité. Mais le fait d'ignorer, de ne pas respecter ou de s'opposer à la loi morale, signifie d'une façon certaine une intention mauvaise. Donc, d'un acte mauvais, on peut conclure à une mauvaise maxime, et de là, on peut conclure à un mauvais fondement des maximes et ainsi, on peut qualifier un Homme de mauvais. Cette façon de penser de Kant résulte de l'élimination de la possibilité d'une solution moyenne (ein Mittleres) selon laquelle l'Homme ne serait ni bon ni mauvais ou bien en partie bon, en partie mauvais.

Alors, le mal moral est un mal intelligible se situant au niveau de la raison car avec une solution moyenne, on reste dans le sensible, la nature: là où il n'y a que l'arbitraire des intérêts particuliers (même si c'était les intérêts "particuliers" d'un groupe) pour décider du bien ou du mal, du bon ou du mauvais. Le bien et le mal moral ont l'avantage de nous responsabiliser parce qu'une décision volontaire libre est impliquée. Nous serions responsable tant pour le bien que pour le mal; ce serait notre mérite pour le bien et notre mérite pour le mal (ou démerite ou culpabilité). Notre mérite (pour le bien ou le mal) nous assurerait en partie de notre valeur. L'Homme vaudrait, aurait de la valeur.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 498

<sup>46</sup> A. Philonenko, L'oeuvre de Kant, la philosophie critique, tome II: morale et politique, seconde édition, Paris, Vrin, 1981, p. 124

Imaginons un instant que l'Homme ne soit pas libre, qu'il refuse de respecter la loi morale. Nous "retomberions" rapidement dans la barbarie de l'arbitrarité des intérêts particuliers (au plus fort la poche avec le marketing idéologique qu'il implique pour que notre intérêt particulier soit celui de tous!)

Si l'Homme n'est pas libre, il ne serait pas responsable ni pour le bien (il ne mériterait pas), ni pour le mal (il ne pourrait être coupable). Alors, comment justifierions-nous (car il est nécessaire de justifier pour éviter l'arbitrarité) la condamnation de quelqu'un que par nos lois positives, nous aurions jugé coupable? (lois positives: lois que font nos hommes/femmes politiques). En effet, nos lois positives ne peuvent s'opposer à la loi morale sous peine même de perdre leur justification légale, c'est-à-dire une loi positive qui s'opposerait à la loi morale ne serait plus une loi du tout (mais une pure arbitrarité législative).

Ainsi, s'il y a conflit ou doute entre une loi positive et la loi morale, c'est toujours la loi morale qui est la règle à suivre. Alors, la politique, avec la capacité de faire des lois positives, dépend toujours et nécessairement, pour porter même le terme de loi, de la justification qui lui vient de sa conformité à la loi morale. Les lois positives se doivent d'être la pratique concrète, effective, contingente, de la loi morale, sinon, les lois positives perdraient leur seule justification: dépasser les intérêts particuliers dans un intérêt universel. En fait, les lois positives perdraient toute crédibilité (pas seulement celle de l'usure du temps où elles apparaissent et qui est une usure due à leur contingence historique qui ne répond plus très souvent ni à la lettre, ni à l'esprit de la loi), et enfin, les lois positives seraient tellement arbitraires qu'elles ne pourraient plus s'appeler des lois en aucun sens.

Ce n'est sûrement pas ce que nous voulons; au contraire! Mais, il nous semble dangereux que le mystère, l'insondabilité de notre liberté soit le fondement de notre vie pratique, car la liberté sur laquelle nous appuyons notre respect de la loi morale et la justification de nos lois positives nous semble un fondement obscur. La plus importante justification serait la moins claire!

Nous pourrions facilement imaginer des penseurs "méchants" soutenir que ce n'est pas clair parce qu'il n'y a pas de justification du niveau de l'intelligible, de la liberté, de la raison et que ce n'est qu'une diversion stratégique, idéologique, pour continuer de réaliser, nous, nos intérêts particuliers. La religion ne suffisant plus au contrôle des pulsions, de notre sensibilité, la raison considérée ici comme instrument de domination, donc ayant perdu son rôle émancipatoire ou sa capacité émancipatoire, <sup>47</sup> prendrait la relève pour s'assurer de la domination des intérêts particuliers des autres (autres que nous-même et notre groupe: il serait possible ici de penser en termes de classes sociales).

Les "dominants" domineraient tellement qu'ils contrôleraient même l'élargissement ou le rétrécissement de la possibilité émancipatoire que "contiendrait" le concept de raison. Ils contrôleraient donc l'extension du concept de raison ou sa réduction [réduction de la raison à l'état d'instrumentation de domination (serait-ce une domination pour sa survie et les siens?!!)]

Alors, la morale, fondée sur la raison pratique et la liberté, ne nécessiterait pas le recours à la religion pour s'assurer de sa justification, car au contraire, ce serait la morale qui justifierait la religion. En effet, voulant réaliser historiquement le respect de la loi morale dans le monde concret, nous nous apercevrons que la tâche est lourde et plus

---

<sup>47</sup> Jurgen Habermas, Connaissance et intérêt, traduction Gérard Cléménçon, bibliothèque de philosophie, nrf, Gallimard, 1976, p. 23-24, 232-246.



longue qu'une vie humaine. Alors, l'espoir de réaliser le souverain bien (qui nous assurerait aussi de l'accord de notre bonheur avec la loi morale) nous ferait croire en une religion où un Dieu nous assurerait de l'utilité de notre effort, de notre travail présent pour réaliser, et l'humanité, et la loi morale, même si ce n'est que dans un autre monde; il nous assurerait aussi du surplus de force qui manque à notre faiblesse morale en nous donnant ce surplus d'énergie que serait la grâce. De plus, l'espoir de réaliser la loi morale serait le fondement de la religion. Et non l'inverse: la religion comme fondement de la loi morale.

Par conséquent, la morale, fondée sur la raison pratique, et la liberté, serait l'outil intelligible pour dominer (contrôler, mater, diriger, orienter) notre sensibilité (nos passions, nos pulsions, nos intérêts particuliers et singuliers, notre égoïsme). La morale serait donc l'outil qui, par notre propre volonté, donc librement, nous assurerait de notre propre domination intérieure sur nous-même et nous fixerait un idéal de communauté éthique, de respect de la loi morale, et d'une idée de l'humanité (de l'Homme) à réaliser dans et par cette communauté éthique.

Cette situation ressemble au surmoi freudien: un côté négatif d'interdiction (nécessité du respect de la loi morale: ne jamais prendre l'autre comme un simple moyen pour réaliser une fin mais comme une fin en lui-même); et un côté positif (idéal de l'humanité à réaliser dans et par une communauté éthique).<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, traduction Anne Berman, Paris, Gallimard, Coll. "Idées", 1971, p. 90-91.

Mais le surmoi est individuel  $\longleftrightarrow$  communauté éthique est plus qu'individuelle?

le surmoi est individuel  
et collectif  $\longrightarrow$  porté, vécu par l'individu,  
mais formé en partie par la  
communauté, par l'éducation

Nous nous savons libre mais nous ne savons pas ce qu'est en elle-même notre liberté! La liberté ne serait-elle qu'un concept rationnel? Nous analyserons cette question de la liberté dans la prochaine partie.

## L'IDÉE DE LIBERTÉ

Avec Kant, nous devons nous situer à deux niveaux en même temps, celui du phénomène et de ses représentations et celui de la chose en soi qu'il faut postuler absolument. Il y aurait un troisième niveau, celui de la réalité sans représentations (qui serait cependant le premier en importance). Ou ce troisième niveau entre dans les noumènes. Alors, deux niveaux:

1<sup>0</sup>) Noumènes: chose en soi.

2<sup>0</sup>) Phénomènes: avec les représentations de l'entendement.

Essayons de clarifier par les niveaux d'intégration (ex.: la cellule fait partie d'un organe, l'organe fait partie d'un système et le système fait partie de l'organisme). Les phénomènes sont connus par l'entendement. L'entendement nous expliquera à l'infini la causalité (cause et effet) des phénomènes. Cela entraînerait que l'entendement seul ne s'intéresserait pas à la spontanéité de l'action libre (tout en respectant obligatoirement les lois nécessaires de la causalité).

Or, s'il se trouvait un autre niveau d'intégration que nous appellerions raison (avec Kant) et que nous découvririons par le simple fonctionnement de nos facultés, de nos capacités; ce niveau exigeant un départ absolu à la causalité de l'entendement (exigence que la raison appellera liberté ici et finalité dans un autre cas [téléologie de l'organisme et/ou du monde]).

Ou bien, ce niveau de la raison serait dit supérieur parce qu'il engloberait, intégrerait, le niveau de l'entendement et des phénomènes et tenterait de satisfaire aux questions pour lesquelles la pensée humaine ne peut s'empêcher d'exiger une réponse de par son propre fonctionnement.

Ou bien, ce niveau de l'être raisonnable [niveau de l'intelligible: ce qui dans un objet des sens n'est pas lui-même phénomène (est donc noumène)] n'est qu'une fausseté, c'est-à-dire que le jeu de nos facultés ne nous poserait pas de questions comme la nécessité d'un départ absolu à la causalité et que nous appellerions liberté. Ce serait cependant le niveau de l'interprétation religieuse et mythique.

Alors, ou nous en nions l'existence ou nous essayons d'en comprendre l'importance et l'influence possible sur l'être humain dans son fonctionnement, ses questions, ses possibilités de satisfaction. Mais, même si nous le nions, il nous faudra expliquer la déviation qui nous fait croire à l'existence et au fonctionnement de ce troisième niveau de la raison. D'une façon ou d'une autre, nous devons nous expliquer ce niveau d'intégration, ce fonctionnement de la raison, ou son équivalent erratique ou faux, ou illusoire.

Supposons, pour l'instant, que la liberté est un concept (synthétique) du niveau de la raison et qu'il veut expliquer (niveau de l'entendement. Ici, liberté: idée intelligible, n'explique pas mais fonde) la nécessité d'une causalité absolue pour le fonctionnement même de la causalité de l'entendement (cause/effet), c'est-à-dire une causalité intelligible<sup>49</sup> (hors du temps) comme condition à une causalité effective dans le temps

---

<sup>49</sup> E. Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941, p. 128 note; voir aussi : E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1971, préf. de la seconde édition, p. 20, 397, 409; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 203; voir aussi : F. Alquié, La critique kantienne de la

expliquée par le concept de causalité du niveau de l'entendement et dont la science aurait la tâche de remonter la série infinie (ou indéfinie) (cause et effet à l'indéfini ou à l'infini).

Ici, nous dévoilons une première caractéristique de ce niveau de la raison: hors du temps même s'il surgit ou survient dans le temps.

Mais comment des idées qui procèdent de la raison et d'un niveau intelligible hors du temps pourraient-elles influencer sur une série temporelle? Comment la liberté pourrait-elle se manifester, intervenir, dans la série causale? Nous le constaterions dans la vie temporelle par la spontanéité nouvelle (ou par la nouveauté) de l'action. Une idée intelligible comme la liberté pourrait amener une nouvelle orientation de l'action tout en respectant nécessairement la causalité (du niveau de l'entendement) de l'action.

Nous pourrions faire une action libre mais déterminée [ou respectant nécessairement les lois du déterminisme (du niveau de l'entendement)].

Comment la liberté peut-elle s'insérer dans le monde? En déterminant, en motivant la volonté à l'action et finalement, en agissant! (en informant/intéressant une partie du libre arbitre à acquiescer et à instaurer la loi morale que la volonté libre se donne comme devoir).

Mais pourquoi appeler libre une cause absolue du niveau de la raison qui pourrait s'insérer dans une causalité (disons scientifique) de l'entendement en respectant le déterminisme (disons la nécessité physique)?

---

métaphysique, Paris, P.U.F., 1968, p. 81 note 1; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 35-37.

L'action nouvelle peut être considérée comme la conséquence des phénomènes suivant la nécessité de la nature, suivant le déterminisme et aussi comme étant l'effet d'une cause intelligible sans pour autant prétendre connaître cette cause supra-sensible (idée de mystère déjà "en germe" ici), ni même la relation qui l'unit à son effet sensible. Donc, l'action nouvelle, ou l'effet, peut être considérée comme libre par rapport à la cause intelligible.

Ici, la liberté du niveau de la raison ou comme cause intelligible ne signifierait que notre ignorance de cette cause supra-sensible et du lien qui l'unit à son effet sensible dans le monde. Liberté ici ne signifierait qu'ignorance. Un Homme libre est un Homme ignorant! Disons plus sérieusement que nous serions ignorants face à la liberté! Et libre signifierait aussi: ayant une cause intelligible tout en respectant le déterminisme naturel. La liberté serait l'intervention de la raison dans le monde naturel (phénoménal, sensible). Alors, une action est libre ou un effet est dit libre parce que, tout en ne s'opposant pas aux lois naturelles, il a une cause intelligible (qui sont les principes objectifs de la raison [principes déterminants eu égard aux effets dans le monde sensible]).

Mais la causalité intelligible est libre seulement dans la mesure où elle produit un phénomène, c'est-à-dire que son effet est dans le monde sensible. Ceci amène la définition de la liberté: "faculté de commencer par soi-même un événement".<sup>50</sup>

Évidemment, si l'on n'admet pas la distinction entre phénomène et chose en soi (noumène), alors il faut rejeter le concept de liberté comme sans valeur et impossible.

---

<sup>50</sup> E. Kant, Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941, p. 128 note.

Si les phénomènes sont des choses en soi ou la réalité absolue, alors, on ne pourra jamais réussir à concilier la nature et la liberté.

Mais la liberté n'est qu'une idée ou un concept rationnel auquel ne correspond aucun objet donné dans les sens (autrement dit, aucun objet donné dans les sens ne correspond à l'idée ou au concept rationnel de liberté). On ne peut connaître la liberté car pour qu'il y ait connaissance, il faut et le concept et l'intuition. Et l'intuition ne peut être que sensible. Donc, toute connaissance se trouve limitée au domaine de l'expérience (il n'y a pas d'intuition intellectuelle pour Kant, c'est-à-dire pas d'intuition pour l'idée de liberté par exemple).

Alors, on ne peut connaître la liberté; mais peut-on la penser? Certainement, car pour penser un objet, il n'est pas nécessaire qu'il nous soit donné dans une intuition: le concept seul suffit pourvu qu'il ne soit pas contradictoire, c'est-à-dire que mon concept soit une pensée possible (logiquement). Que je puisse penser la liberté signifie que la représentation de cette liberté ne renferme du moins en moi aucune contradiction.<sup>51</sup>

Mais ce concept de liberté est peut-être un concept vide (même si non contradictoire) parce que sans intuition sensible pour lui fournir un contenu et en faire une connaissance.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1971, préf. de la seconde édition, p. 23; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 41-44.

<sup>52</sup> E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1971, p. 22, 23, 428; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 41-44.

Kant écrit:

Que dans un concept [synthétique] de ce genre on ne trouve pas de contradiction, c'est sans doute une condition logique nécessaire, mais c'est loin de suffire pour constituer la réalité objective du concept, c'est-à-dire la possibilité d'un objet tel qu'il est pensé au moyen du concept.<sup>53</sup>

Dans la prochaine partie nous clarifierons le concept de liberté par l'idée d'autonomie. L'autonomie n'est-elle que le projet de la loi morale, comme le pense Martin Heidegger? Nous commencerons aussi à analyser des conséquences sociales de la notion de liberté.

---

<sup>53</sup> E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1971, p. 201.



## AUTONOMIE MORALE

Pour Kant, toute volonté (ou raison pratique) est, en un sens, autonome même lorsque les tendances sensibles l'emportent, car je peux choisir comme principe subjectif de mon action un principe empiriquement conditionné.<sup>54</sup> En effet, celui qui choisit comme maxime de son action le principe du bonheur agit en vertu d'un principe que sa volonté a elle-même posé. Mais en choisissant de façon autonome une telle maxime, il choisit d'être hétéronome.

Si le principe que choisit la raison est lui-même quant à son contenu, non rationnel, mais sensible, la raison ne se distingue de la tendance que juste le temps de se décider à se subordonner à celle-ci; elle devient l'instrument de la sensibilité, absurdité pour la raison et perversion pour le vouloir, car ce qui est indépendant ne se détermine alors de façon autonome que pour se placer dans un état de dépendance, ce qui est inconditionné se rend conditionné, ce qui est fin en soi, devient simple instrument et transforme les désirs ou leurs objets en fins en soi.<sup>55</sup>

L'hétéronomie implique une autonomie formelle, car la raison qui adopte un principe de la sensibilité n'est alors autonome que par la forme. Mais lorsque le principe de l'action est rationnel, parce qu'il est adopté par la raison (formelle) et parce qu'il émane de la raison (matérielle) elle-même, alors l'autonomie est formelle et matérielle. Ainsi, l'autonomie morale c'est la loi que pose l'être raisonnable autonome et qui est la loi morale, c'est-à-dire la loi de sa volonté.

---

<sup>54</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 75,79,84; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 118.

<sup>55</sup> M. Guérout, L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, Paris, Les Belles Lettres, 1930, T. 1, p. 42, in Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 118, note 2.

Et l'Homme est un être raisonnable et fini. Alors, en tant que raisonnable, l'être humain institue lui-même la loi morale qui s'impose à tout être doué de raison. Mais en tant qu'être fini l'être humain doit s'imposer à lui-même d'obéir à la loi morale qui prend alors la forme d'un impératif.

L'Homme est autonome  
(raisonnable)



fondement de l'obligation

et doit être autonome (parce que fini)



principe de l'obligation

Heidegger parlera de l'autonomie comme étant le projet de la loi morale, "loi que la raison se donne à elle-même en tant qu'elle est libre."<sup>56</sup>

Mais G. Krüger s'oppose à l'interprétation heideggérienne en soutenant que la loi morale est un donné et n'est aucunement un projet humain.<sup>57</sup> Alors la question est la suivante: ou la loi est un donné en l'Homme, ou bien l'Homme se donne une loi à lui-même?

Ce n'est peut-être pas une alternative. Nous suivons ici la position de Carnois. Ce serait une complémentarité s'il était possible de soutenir sans contradiction que, chez l'être humain, la loi morale est tout à la fois un fait et un projet.<sup>58</sup> Est-ce possible?

<sup>56</sup> M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, introd. et trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Nrf, Gallimard, 1953, p. 215; in Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 119, note 1.

<sup>57</sup> G. Krüger, Critique et morale chez Kant, traduit par M. Regnier, préface d'Éric Weil, Paris, bibliothèque des archives de philosophie, Beauchesne et fils, 1961, p. 94, note, in Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 119, note 2.

<sup>58</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 119-120.

La loi morale ferait-elle partie de la structure même de notre être en tant que nous sommes des êtres raisonnables (de raison)? Si on niait la présence de la loi morale, on nierait la présence de la raison. La loi morale serait comme une caractéristique de la raison. Elle nous révèle ainsi la raison (alors la raison serait hors du temps et siège de la loi morale). Pourtant la loi morale ne serait pas une caractéristique de l'être humain dans sa totalité (de la "nature humaine"), mais seulement de sa partie raisonnable, de sa raison, de l'être humain en tant qu'il est doué de raison. C'est pourquoi le côté raisonnable doit convaincre le côté fini d'adhérer et d'instaurer la loi morale dans le monde sensible tout en laissant une certaine liberté au côté fini; la liberté du libre arbitre qui choisirait d'elle-même les moyens d'instaurer concrètement la loi morale dans le monde réel. Il ne faudrait pas oublier que le libre arbitre est une liberté des moyens mais dont le fondement serait lui-même assuré par le côté raisonnable de la liberté intelligible et non par le côté fini.

Par son côté fini (finitude humaine), l'être humain n'est ni raisonnable, donc ni libre, ni en présence de la loi morale. Ou plutôt, il ne serait en présence de la loi morale que par le sentiment moral (qui serait une manifestation, un effet de la loi morale en nous. Le sentiment moral serait aussi le seul mobile à être immédiatement moral), car la liberté, la loi morale et la raison sont du même niveau intelligible; ce qui n'empêche nullement les lois physiques et les déterminismes d'agir sur notre côté être fini ou sur le côté animal, si nous disons de l'Homme qu'il est un animal raisonnable. Mais il nous est permis de penser ce niveau intelligible, nous avons la possibilité logique de penser la liberté (mais pas de la connaître parce que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle). Il faudrait qu'il en soit de même de la loi morale s'il n'y a pas de contradiction dans nos idées sur la liberté.

Le monde intelligible, la raison serait déjà comme la liberté, l'immortalité, Dieu. Simplement penser à l'existence de la raison ou penser par la raison, c'est affirmer ou signifier le monde intelligible. Affirmer la raison, le monde intelligible, ce serait déjà signifier la présence et de la loi morale en nous et de ce Dieu dont la présence n'est, pour nous, l'objet d'aucune intuition.

Nous pouvons être conscient de certains désirs ou de certaines tendances qui affectent notre sensibilité sans pour autant estimer que nous devons leur permettre de guider notre conduite. Mais lorsque nous prenons conscience de la loi morale, nous devenons obligé par elle. Chacun reconnaît la loi morale comme la loi de sa propre volonté; chacun se l'approprie et lui donne son adhésion, ce qui ne signifie pas que nous lui obéissions nécessairement. Il y a un conflit ici: nous la reconnaissons nôtre, mais nous pouvons ne pas vouloir lui obéir! Pourquoi? (conflit surmoi/moi).

Nous nous sentirions obligé avant de prendre conscience que l'obligation dérive de la loi. Ce serait le sentiment moral. Freud dirait que le surmoi est en partie inconscient.<sup>59</sup> Nous nous obligeons nous-même; nous nous fixons le devoir de respecter la loi morale comme une tâche, un projet, après l'avoir constatée comme nous étant donnée. Mais, étant des êtres finis, nous savons que nous pouvons facilement déroger au respect de la loi morale et qu'il nous faut en conséquence nous fixer comme devoir de lui obéir, c'est-à-dire de nous fixer l'obligation du respect de la loi morale.

Nous aurions en nous la loi morale comme une donnée, comme un don, mais qu'il faudrait nous donner à nous-même (en tant que législateur par exemple) parce que nous sommes des êtres finis, donc enclins à la mauvaise foi, au mensonge envers nous-même,

---

<sup>59</sup> Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, traduction Anne Berman, Paris, Gallimard, Coll. "Idées", 1971, p. 94.

c'est-à-dire à nous duper nous-même. Ici, Heidegger ( qui pose la loi morale comme projet) s'oppose à Krüger ( qui la pose comme donnée). Nous choisissons, en suivant Carnois, les deux conceptions en tenant compte qu'elles se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent.<sup>60</sup>

Mais la reconnaissance d'une loi que nous découvrons en nous-même est liberté; liberté inaliénable que possède toute personne, même le pire bandit, puisqu'il reconnaît l'autorité de la loi tout en la violant. La reconnaissance d'une loi que nous découvrons en nous-même, à laquelle nous adhérons, que nous faisons nôtre volontairement, est liberté. Rousseau avait dit qu'une contrainte acceptée est liberté! "L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté."<sup>61</sup> (En ce sens, le devoir que l'on se fixe soi-même de suivre d'une manière autonome est un contrainte.<sup>62</sup> ). Liberté pour la reconnaissance de cette loi. La force de la loi morale tient dans le fait que nous nous obligeons nous-même volontairement, librement.

Nous instaurons la police intérieure (surmoi) et c'est le moyen le plus efficace de contrer nos intérêts individuels qui peuvent être agressifs ou dérangeants (nuisibles) pour les autres. C'est un moyen plus fort et plus efficace que la contrainte extérieure!

La reconnaissance d'une loi . . . est liberté.

L'acquiescement à une loi . . . est liberté.

---

<sup>60</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 119-120.

<sup>61</sup> Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, livre I, chap. VIII, éd. M. Halbwachs, Paris, Aubier, 1943, p. 115.

<sup>62</sup> Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil. 1973, p. 129-130.

La liberté n'est-elle pas plutôt la réalité reconnue? La réalité reconnue serait-elle Dieu, qui soutiendrait ici la loi morale? Nous ne reconnaitrions pas la réalité ou Dieu sans vouloir nous conformer à sa loi (Raison/principe de réalité: Freud). Reconnaître la réalité ou Dieu, ce n'est pas pour le plaisir mais pour nous conformer volontairement et librement à la loi morale (viser le souverain bien).

Dieu, par la raison, devenant principe de réalité! Ou comme dirait Lacan, la loi du Père interdicteur, <sup>63</sup> castrateur (Dieu) pour nous permettre de lier l'énergie pulsionnelle pour son utilisation sociale. La loi du Père interdicteur pour lier, structurer et orienter l'énergie pulsionnelle qui serait toujours angoissante (donc source de culpabilité) parce que non liée.

L'énergie pulsionnelle serait ici toujours angoissante et culpabilisante parce que nous n'aurions pas de prise ou de maîtrise sur elle. La source de l'angoisse, de la culpabilité, serait donc endogène (interne) et la loi du Père interdicteur ne serait qu'un leurre structurant secondaire et exogène (extérieur) pour nous amener à un jeu de caché-dévoilement afin de diminuer l'angoisse fondamentale découlant des forces pulsionnelles. Elle serait aussi pré-Oedipienne car l'Oedipe serait déjà la mise en scène, en figures avec des personnages, d'une angoisse, d'une culpabilité plus fondamentale qui, elle, découlerait de la non-liaison des énergies pulsionnelles.

En ce sens, on pourra dire avec Goldberg<sup>64</sup> que l'on secondarise l'Oedipe, qui serait déjà une mise en scène liante, structurante, tout en étant le premier meurtre par angoisse

---

<sup>63</sup> Jacques Lacan, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 812-813, 820-821; voir aussi : Jacques Lacan, Le séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986, p. 355; voir aussi : Joël Dor, Introduction à la lecture de Lacan, 1. L'inconscient structuré comme un langage, Paris, Éditions Denoël, Coll. "L'espace analytique", 1985, p. 97 note 1 et 2, 104-105.

<sup>64</sup> Jacques Goldberg, La culpabilité, axiome de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1985, p.172.

de culpabilité trop forte. Mais ici, la vie elle-même semble sous le signe de la culpabilité. Vivre, c'est être angoissé, se sentir coupable, parce que nous ne pourrions pas toujours lier, contrôler l'énergie pulsionnelle, même avec l'aide de la culture. Nous serions comme toujours potentiellement dangereux pour les autres et pour nous-même (par l'instinct de mort, Thanatos). Il nous faudrait donc lier aussi l'énergie pulsionnelle de l'instinct de mort: ce serait même la première chose à faire sinon par le masochisme primaire, par l'auto-agression, il y aurait danger d'autodestruction.

Pour parler comme Heidegger, il nous faudrait jouer le jeu de caché/dévoilement de l'être ou de la réalité parce que la réalité serait par définition apeurante, dangereuse, c'est-à-dire simplement parce qu'elle serait autre. Nous ne ferions donc que des approches partiellement dévoilantes parce que nous ne pourrions lier, structurer la réalité que partiellement avec nos mythes, notre langage, nos sublimations.

Aussi, la conscience de la loi morale nous fait prendre conscience de nous-même comme membre du monde intelligible, où une communauté éthique assure par l'éducation, le maintien et le renforcement des exigences de la loi morale en nous. Ainsi, par la communauté éthique, la civilisation assure le maintien et l'augmentation de la force de la loi morale en nous en renforçant le surmoi, en augmentant la culpabilité individuelle pour son propre maintien et son "progrès" civilisateur!

Alors, avec la reconnaissance, la raison ne crée pas à proprement parler la loi, mais elle édicte cette loi et la pose comme la fin suprême qui s'impose à tout être doué de raison, car les règles d'action ne sont-elles pas les principes et maximes que nous mettons en branle pour respecter la loi morale? Le respect de la loi morale serait donc la fin poursuivie. Mais il n'est pas nécessaire que le législateur (celui qui commande au moyen

d'une loi et qui est l'auteur de l'obligation d'agir suivant la loi) soit aussi le créateur de la loi.

Nous avons le surmoi de l'autorité (instance parentale), nous ne créons pas directement la loi morale en nous, elle nous vient d'ailleurs, de l'autorité, de l'extérieur, mais nous l'intériorisons, nous en sommes le législateur, nous commandons avec elle (au moyen d'une loi/du surmoi) et nous sommes l'auteur de l'obligation d'agir suivant cette loi; nous nous obligeons nous-même à suivre cette loi intériorisée (librement). Et pourquoi ça?

Pour ne pas perdre l'amour de l'Autorité (de l'instance parentale) ou du Tout Autre qui est finalement le seul à nous assurer son amour, son pardon (même s'il est juste aussi) qu'un humain ne peut nous assurer que le temps d'une vie à la limite (jusqu'à la mort de celui ou celle qui nous aime).

Le Tout Autre peut nous assurer de son amour, de sa miséricorde (son pardon) pour l'éternité et même si nous ne sommes pas aimable (ce qu'il faut que nous soyons pour un autre être humain). Autrement dit, même si nous ne semblons pas aimable pour personne et à nous-même, Dieu nous assurerait que nous sommes aimable indépendamment de tout agissement continuellement contraire (même toute une vie) à la loi morale.

Pour ne pas perdre un si grand amour, pour ne pas devenir in-signifiant, nous serions prêt à intérioriser la loi morale (qui pour Kant devient la loi divine par l'idée du souverain bien), car comment aller contre la loi morale, comment aller contre l'infinie bonté qui même nous laisse libre malgré cette pression intérieure pour adhérer à la loi. Nous pouvons, si nous le voulons, ne pas obéir à la loi morale en nous. La liberté se



situerait dans la possibilité de ne pas obéir à la loi morale même après l'avoir reconnue (même après y avoir adhéré). Sinon, il n'y aurait plus de liberté du tout.

Mais, comme pour le surmoi, nous ne faisons que renforcer la loi morale en nous par culpabilité en retour, c'est-à-dire si nous allons contre le surmoi, nous le renforçons par la culpabilité. La force de la bonté infinie de l'Autre nous donnant notre signifiante (notre sens) serait renforcée par le fait de la non connaissance de notre subjectivité comme subjectivité.

Nous nous sentons nous-même comme nous appartenant, et non pas seulement comme nous habitant passagèrement sans jamais nous assurer d'être. Nous nous sentons être, mais nous sommes nous-même en devenant. Notre façon d'être, c'est d'être un projet ouvert, même ouvert sur un avenir qui dépasse notre pure éphémérité d'une centaine d'années (pour les chanceux!). Le fait de ne pas spécialement tenir à arrêter notre projet, notre vie, souvent signifiés en partie par notre descendance, notre progéniture et même nos oeuvres, nous signale que notre projet se veut et est ouvert.

Mais sentir que nous ne sommes qu'en devenant et que nous ne pouvons pas tout être (tout devenir) notre projet et sentant qu'il est ouvert, même s'il se referme lentement pour devenir, pour notre subjectivité individuelle et personnelle, clos à notre mort (même s'il est encore ouvert par nos gènes transmis et nos oeuvres: tout cela va se clore un jour; à la limite, l'univers va mourir!).

Alors, notre subjectivité sentant que nous ne sommes qu'en devenant et que nous ne pouvons pas tout devenir notre projet ouvert, notre subjectivité, non seulement se sentirait comme sans fond (insondable) mais injustifiable du devenir de la partie de notre projet que nous réalisons de fait.

Pourquoi avoir réalisé, fait, ceci plutôt que cela? Parce que ça nous est devenu une nécessité, après avoir été une possibilité pour nous. Il y a ici une nécessité de reprendre librement sur nous-même les décisions, les orientations que nous avons réalisées plus ou moins consciemment ou volontairement ou librement. Nous ne pouvons nier que nous avons fait ceci plutôt que cela et ça nous oriente en partie pour l'avenir. La liberté aurait l'avantage de pouvoir changer l'avenir à chaque coup suivant (tout en ne niant pas le déterminisme du passé!). Mais la liberté aurait le désavantage de nous lier à ce dont nous doutons: notre responsabilité.

Le concept de liberté ne serait-il là que pour nous responsabiliser et nous culpabiliser? Il servirait alors à nous punir s'il y a faute, et parfois, à nous récompenser s'il y a mérite? Le concept de liberté aurait donc pour fonction de nous responsabiliser et de nous culpabiliser des abus possibles de l'innocence des réalisations de la subjectivité (car ici, nous supposerions la subjectivité innocente).

Mais la subjectivité peut-elle être innocente, c'est-à-dire non coupable, non responsable, tout en ne perdant pas sa liberté? (ou non coupable tout en ne perdant pas sa responsabilité et sa liberté?). En effet, si la subjectivité n'est pas libre, elle n'est qu'une marionnette, et même son projet, son devenir, ne lui appartient pas. Alors, la subjectivité redevient in-signifiante.

La liberté douteuse et responsabilisante (et donc aussi coupable) deviendrait assurée de sa signifiante (de son sens) et de son innocence fondamentale (et de l'innocence de la subjectivité et de son projet) par l'infinie bonté et miséricorde (pardon à la culpabilité) du Tout Autre, Dieu.

Nous clarifierons, dans la prochaine partie, l'engagement d'une subjectivité libre pour réaliser la loi morale dans l'histoire. Nous continuons ainsi d'expliquer les conséquences sociales de la liberté.

## LA LIBERTÉ FONDATRICE DE L'INSTITUTION

Pour le dire clairement, le troisième degré de la transgression morale serait la méchanceté.<sup>65</sup>

Kant distingue donc trois degrés de la transgression morale:

- La faiblesse du coeur humain fait que la volonté ayant admis dans son libre-arbitre la maxime morale n'a cependant pas la force d'accomplir celle-ci.

- L'impureté du coeur humain désigne une volonté qui a également accueilli la loi dans sa maxime, mais a besoin d'autres motifs pour accomplir cette loi.

Alors, dans les deux cas, la volonté est bonne et la faute non-intentionnelle.

- C'est seulement au troisième degré qu'il y a mal véritable: lorsque la loi est subordonnée à la maxime de l'amour-propre, lorsque l'individu fait de l'amour-propre - "la Selbstliebe" le fondement premier de toutes ses maximes.<sup>66</sup>

Voici une raison qui radicalise le mal selon Roviello qui s'appuie sur Kant: "Or Kant le reconnaît lui-même, la plupart des individus agissent le plus souvent ainsi: en se contentant d'observer la lettre de la loi et non son esprit."<sup>67</sup>

Voici ce qu'en dit Kant:

---

<sup>65</sup> E. Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1983, p. 73-74.

<sup>66</sup> Anne-Marie Roviello, L'institution kantienne de la liberté, Ousia, 1984, p. 136-137.

<sup>67</sup> Ibidem , p. 137.

La manière de penser toutefois qui consiste à interpréter l'absence du vice (d'action mauvaise) comme une conformité de la disposition morale à la loi du devoir (comme vertu) doit être appelée déjà elle-même une perversion radicale du coeur humain (puisqu'on ne considère nullement le motif de la maxime, mais seulement l'observation de la loi selon la lettre).<sup>68</sup>

Et Roviello de continuer:

Une telle attitude n'est pas tant perverse par elle-même que par la disposition d'esprit qui lui est attaché: il ne s'agit pas seulement de subordonner la loi à l'intérêt, mais tout se passe comme si l'individu ne pouvait s'empêcher de prétendre, ce faisant, que c'est la loi qu'il a voulu accomplir. La véritable perversion consiste donc dans ce mensonge quant aux intentions. Mensonge toujours possible puisque les intentions profondes d'un individu demeurent cachées non seulement aux autres mais à cet individu lui-même. Le manque de discipline naïf, seulement naturel, des inclinations, "qui se présentent à découvert et sans mystère à la conscience d'un chacun" n'est rien à côté de la "malice" du coeur humain, de la "duplicité" par laquelle "le coeur humain se dupe lui-même sur ses bonnes et sur ses mauvaises intentions". "Cette malhonnêteté qui consiste à s'en donner à accroire" est la figure la plus radicale dans laquelle puisse se manifester le mal, car elle est la résistance la plus efficace contre l'établissement de l'intention morale. "Le fondement capital du mal" réside dans "le penchant à se leurrer soi-même par des mensonges dans l'interprétation de la loi morale."<sup>69</sup>

Nous savons que pour Kant, le mal est radical, originaire, et nous devons entendre cela comme suit nous dit Roviello:

il n'a pas son origine dans la "nature humaine" entendue comme l'être empirique de l'Homme, mais il s'origine dans l'être métaphysique de l'Homme, dans la "nature humaine" entendue comme liberté. Or, nous le savons à présent, la liberté en son origine transcendante est insondable, invisible . . . ce caractère inscrutable de la liberté.<sup>70</sup>

Et même l'humain serait menacé par la liberté au sens kantien:

---

<sup>68</sup> E. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Paris, Vrin, 1972, p. 59.

<sup>69</sup> Anne-Marie, Roviello, L'institution kantienne de la liberté, Ousia, 1984, p. 137-138.

<sup>70</sup> Ibidem , p. 136

. . . le Sollen définit l'être de l'Homme comme devoir-être pris dans son pur caractère formel; . . .

. . . l'Homme est un être divisé originairement entre son être et la loi de son être. Il ne peut réaliser celle-ci qu'en une visée infinie, qui n'atteint jamais son terme, et qui est cependant sa visée fondamentale . . .

. . . En la liberté transcendantale, en cet "acte originaire" de la liberté, qui demeure caché à la conscience phénoménale, en cette dimension intelligible de l'Homme va se jouer "le combat du ciel et de l'enfer", l'individu humain va se décider pour le bien ou pour le mal. La part intelligible de l'Homme n'est plus le refuge où repose inentamée la part la plus sublime de l'Homme, elle n'est plus le lien d'une pure coïncidence à soi du vrai et du bien, elle devient la scène fondamentale où s'originent le bien comme le mal, l'humain comme l'inhumain. Si l'Homme est un être de liberté au sens kantien, c'est-à-dire un être qui n'est que dans et par une auto-détermination transcendantale à être ce qu'il doit être, alors la possibilité de l'inhumain appartient irréductiblement à l'humain.<sup>71</sup>

Disons-le autrement car Kant reconnaît de mauvais gré, mais reconnaît quand même, la possibilité du scepticisme moral comme une possibilité originaire. Ce qui pourrait correspondre à la liberté pour le mal. Voici ce qu'en dit Roviello:

. . . l'Homme est un être sans fondement, mais auquel cet Abgrund, cette absence de fondement se manifeste paradoxalement comme l'exigence inconditionnée de se donner soi-même à soi-même son propre fondement. Cette exigence est sans "objectivité" au sens où lui correspondrait la transcendance positive d'une loi; elle est à elle-même sa propre loi. L'objet primordial de la loi morale, nous le savons, est la légalité de la loi elle-même; la loi doit se vouloir elle-même, telle est la liberté comme autonomie. Une telle loi qui n'est pas la loi naturelle de l'Homme mais que celui-ci doit viser comme sa loi propre, une telle loi est habitée par la menace permanente de s'affaïsser dans un scepticisme radical, c'est-à-dire dans le refus de postuler encore une transcendance qui n'a "lieu" qu'en la reprise permanente par une volonté subjective, celle-ci devant donc en quelque sorte soutenir tout à la fois qu'elle-même produit sa propre loi, et que cette production n'est pas arbitraire, qu'elle ne peut congédier comme elle veut sa propre création, mais qu'il s'agit d'une création qui oblige.<sup>72</sup>

Le formalisme kantien de la loi morale nous apparaît ici exiger sa reprise librement consentie par un caractère subjectif sous peine de demeurer un devoir-être

<sup>71</sup> Anne-Marie, Roviello, L'institution kantienne de la liberté, Ousia, 1984, p. 134-135.

<sup>72</sup> Ibidem , p. 135.

sans jamais passer à l'acte ou s'instaurer dans la réalité, finalement, sans être effectivement. Le formalisme kantien semble s'autosuffire pour élaborer la loi morale et donc l'impératif catégorique, c'est-à-dire pour nous dire ce qui devrait être. Mais le recours à la liberté, au caractère subjectif et même à la religion nous semblent des nécessités incontournables si nous voulons maintenant instaurer effectivement la loi morale dans la réalité.

L'incapacité d'instaurer le devoir-être tout en devant tenter de le faire, voilà exactement le tragique que Jean Nabert <sup>73</sup>a su bien nous montrer à partir de Kant (il ne faut pas oublier que Jean Nabert est un néo-kantien et le maître de Paul Ricoeur).

La liberté devrait donc se prendre elle-même comme devoir, même si elle ne s'assurait d'au coup par coup, qu'à chaque fois, et non pas qu'une seule fois comme le pensait Jean-Jacques Rousseau pour le choix de la volonté générale.<sup>74</sup> La liberté pourrait endosser de nouveau ou se retirer et à chaque fois. Alors, l'engagement, par le caractère subjectif (c'est-à-dire une subjectivité qui s'engage), et l'engagement "libre", où la subjectivité confirmerait sa liberté en s'engageant, serait requise, nécessaire, à chaque fois sous peine de perdre l'idée même de liberté.

Mais peut-on soutenir que, lorsque nous nous engageons et du fait de nous engager en affirmant que nous sommes libres, cela suffise à faire de nous des êtres libres? Il ne faudrait pas que ce soit prendre nos désirs pour des réalités déjà réalisées, prendre nos idées pour des faits (surtout que les faits ne rejoignent jamais, à la limite, les exigences décrites par les idées), prendre nos devoir-être pour de l'être déjà réalisé.

---

<sup>73</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, préface de P. Ricoeur, 2e éd., Paris, Aubier, 1960, p. 36, 115-116.

<sup>74</sup> Jean-Jacques Rousseau, Le contrat social, 1. II, ch.III, Oeuvres complètes, Pléiade, t.III, p. 371.

Nous ne demandons que la clarification de l'idée de liberté et de son instauration dans la réalité parce que la liberté nous semble justement très importante (pour la morale, le droit, la politique). C'est pourquoi nous refusons de suivre Kant qui nous semble abandonner le problème en classant la liberté comme inexplicable, ineffable.

Regardons une analyse de Vlachos disant premièrement que déjà Frédéric II, tout en acceptant l'inscrutabilité du pouvoir, le rendait inattaquable parce que nécessaire. Ensuite, Vlachos nous clarifiera, en commentant Kant, les jugements réfléchissants, la finalité, l'impératif catégorique, la liberté (avec plusieurs facettes).

A supposer même que l'origine du pouvoir soit l'usurpation et non pas le droit divin, écrit-il [Frédéric II], sa légitimité n'en demeure pas moins inscrutable; ce qui la rend inattaquable, c'est la "nécessité"!<sup>75</sup>

Citons encore Vlachos sur le jugement réfléchissant:

Selon la définition qui en est donnée par le philosophe, le jugement réfléchissant constitue "un mode de classification des lois empiriques, non pas selon les lois mécaniques, mais artificiellement, conformément au principe général mais indéterminé d'un ordonnancement final de la nature en un système." Or, selon les prémisses du criticisme, l'hypothèse mentionnée n'est légitime qu'à la condition expresse de reconnaître, que la fin ne jaillit pas nécessairement de l'action de l'objet, mais qu'elle est posée dans le sujet, comme un moyen de réflexion. Pour reprendre les termes du philosophe, "la finalité . . . n'est pas une qualité des choses, mais une qualité que nous posons nous-même dans le concept des choses afin de pouvoir en expliquer la possibilité."<sup>76</sup>

Et voici ce que dit Vlachos de la volonté humaine comme pouvoir d'action:

---

<sup>75</sup> Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, P.U.F, 1962, p. 35-36.

<sup>76</sup> Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, P.U.F, 1962, p. 156; voir aussi : E. Kant, Critique de la faculté de juger, traduction par A. Philonenko, 6e tirage, Vrin, 1984, p. 201.



Pour bien situer l'impératif catégorique dans le cadre de l'anthropologie générale, nous devons considérer avec Kant, la volonté humaine comme un objet qui possède un pouvoir d'action. Or, dès que nous affirmons que quelque chose possède un pouvoir d'action, nous nous plaçons d'emblée devant trois perspectives différentes.

Sous l'angle de la science positive, ce pouvoir d'action est considéré comme étant déterminé objectivement par des impressions sensibles et, à ce titre, il est appelé "pathologique". Un tel pouvoir n'est pas le commencement d'une série causale, mais il est intégré dans une série causale et, par son intermédiaire, il fait partie d'un mécanisme plus général.<sup>77</sup>

Et Vlachos de continuer:

L'opposé de cette détermination mécanique ou psychologique est la liberté transcendante. Une telle liberté (liberté d'indifférence), entendue comme "la faculté de faire ou de ne pas faire à son gré", ou comme la faculté de choix entre une action conforme et une action contraire à la loi, est "l'arbitraire subjectif complet", "un pur rien".

Pour être conçu positivement, le libre arbitre doit affirmer son indépendance à l'égard des mobiles sensibles en vertu d'une nécessité différente du mécanisme naturel. Or, ce qui est différent du mécanisme, c'est la causalité par la liberté, c'est-à-dire la raison: "La liberté est la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même. . . ." L'action libre est conçue en conséquence comme émanant d'une volonté pure (reiner Wille) déterminée par la forme de la loi ou, autrement dit, par la nécessité rationnelle d'agir en vertu de l'idée de liberté, quel que soit le contenu empirique de l'action.

Les remarques précédentes nous permettant d'envisager à présent deux classes de législations différentes. D'une part, "la nature sensible d'êtres raisonnables en général, est l'existence de ces êtres sous des lois conditionnées empiriquement, dont une hétéronomie pour la raison"; d'autre part, "la nature supra-sensible de ces mêmes êtres, c'est leur existence sous des lois indépendantes de toute condition empirique, relevant par la suite de l'autonomie de la raison pure. La nature supra-sensible n'est autre chose qu'une nature soumise à l'autonomie de la raison pure pratique . . ." Selon cette définition, la volonté bonne ou volonté sainte est la volonté qui agit "par devoir", "par respect de la loi".<sup>78</sup>

Et Vlachos nous dit que le rationalisme critique de Kant ne cède rien à l'empirisme:

<sup>77</sup> Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, P.U.F, 1962, p. 226.

<sup>78</sup> Ibidem , p. 226-227.

En exposant les principes de la métaphysique des mœurs, Kant se défend bien de céder en quoi que ce soit à l'empirisme. "Toute philosophie morale", écrit-il, "repose entièrement sur sa partie pure, et, appliquée à l'Homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (anthropologie); elle lui donne au contraire, autant qu'il est un être raisonnable, des lois a priori."<sup>79</sup>

Mais une volonté agissant "en vertu du devoir" est-elle plus libre qu'une volonté soumise au déterminisme des phénomènes naturels? Vlachos nous en parle rapidement même s'il ne veut pas vraiment développer la question:

La philosophie moderne se montre particulièrement sceptique à cet égard. En postulant l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite à soi-même, écrit Nicolai Hartmann (Ethik, 2e édit., 1935, pp. 91, 92), Kant n'a pas fondé la liberté. Beaucoup plus nuancée est la position adoptée par Jacques Havet. Celui-ci se déclare, en effet, en accord avec Léon Brunschvicg (L'idée critique et le système kantien, pp. 184-185) pour admettre que l'assujettissement de l'Homme, dans la Critique de la raison pure, à une causalité intelligible ne le rend pas plus libre aussi longtemps que cette causalité demeure en quelque sorte externe au sujet [c'est moi qui souligne]; mais il ajoute que nous assistons au contraire, notamment dans la Critique de la raison pratique et dans La religion à une intérieurisation progressive de l'idée de liberté, qui est portée ainsi plus près de nos préoccupations actuelles (la temporalité et le progrès) . . .<sup>80</sup>

Et si la liberté se refuse comme devoir, elle menace fondamentalement l'institution de sa propre légalité:

Parce que la liberté n'est pas mais parce qu'elle a à être, parce que c'est un devoir pour la liberté de s'instituer contre les penchants naturels, parce qu'elle est à soi-même sa propre exigence, sa propre tâche, cette auto-institution politique de la liberté n'aura jamais d'autre garantie que cette pure exigence; elle ne sera jamais un fait accompli, mais toujours une tâche à reconduire indéfiniment. C'est bien pourquoi la liberté trouvera en elle-même la menace fondamentale contre l'institution de sa propre légalité.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, P.U.F., 1962, p. 227, note 11.

<sup>80</sup> Ibidem , p. 227-228, note 12 a.

<sup>81</sup> Anne-Marie Roviello, L'institution kantienne de la liberté, Ousia, 1984, p. 208.

Il faudrait donc ici que la liberté lie les penchants naturels. N'y aurait-il pas un lien à faire ici avec la culpabilité inconsciente où justement le problème serait celui de l'énergie non-liée? Le problème serait pédagogique : celui de la discipline. Il faudrait discipliner les penchants, les lier à une orientation, à un but, à un objet. Ce serait de ne pas lier les penchants au respect de la loi morale, comme ce serait de ne pas lier l'énergie à un objet qui serait possiblement un trait originaire dans la problématique du mal radical.

Autrement dit, une liberté qui sait qu'elle peut ne pas être immédiatement en fonction pour le bien, peut devenir une liberté non disciplinée par les exigences du respect de la loi morale d'où découlerait une liberté pour le mal. En effet, dans les écrits de Kant sur l'éducation, la discipline est plus importante que l'éducation en plus d'être première chronologiquement. Il faut discipliner le jeune enfant, lui enlever sa sauvagerie naturelle (qu'il ne perdra cependant jamais totalement: où nous le constatons dans la sociable insociabilité une fois devenu adulte) avant même de l'éduquer, de le cultiver. Il faut aussi arriver à l'auto-discipline où la liberté reprend d'elle-même sa propre surveillance de sa possibilité d'indiscipline.

La liberté qui choisirait d'elle-même de suivre et de travailler à instaurer la volonté générale, ou de suivre et de travailler à implanter le respect de la loi morale et à l'implanter par devoir, cette liberté nous semblerait ainsi acquérir les traits d'un surmoi intériorisé, tant avec ses aspects de police intérieure ou ses aspects interditeurs, que ses aspects d'exigences positives ou d'idéaux à viser.

Nous aborderons le chapitre trois. Nous y verrons que notre volonté de totaliser notre expérience par la raison nous expose à la démesure, à l'Hubris. Il ne faudrait pas

oublier que, selon notre point de vue, la démesure serait celle de la raison et de notre civilisation. Notre démesure personnelle nous semble liée au fait que nous pourrions utiliser la liberté pour le mal ou au fait que nous pourrions faire un mauvais usage de la raison.

### CHAPITRE III: LA VOLONTÉ DE TOTALISATION

#### PROBLEME DE LA FINITUDE FACE A LA VOLONTÉ DE LA TOTALITÉ, DE TOTALISATION

L'exigence de la raison de cette volonté d'unité et de totalité que l'idée de finalité exprime par les jugements réfléchissants nous montre à quel point la raison ne peut s'empêcher de fermer la boucle, de viser la totalité. Pourtant, la raison ne s'assure ainsi d'aucune connaissance, car seuls les jugements déterminants nous procurent une connaissance. Les jugements réfléchissants, eux, tout en étant une exigence nécessaire de la raison pure, en expriment aussi la limite. Ainsi, la raison pure se limite elle-même mais nous ouvre cependant aussi l'espoir qu'une raison pratique agissante, réalise factuellement (d'une façon contingente), mais sans pouvoir en avoir une connaissance, cette volonté de totalité. Par conséquent, ça expliquerait que seul un engagement existentiel et personnel puisse soutenir une idée de finalité mais sans en avoir une connaissance certaine. Nous comprenons ainsi que l'engagement existentiel découlant de la raison pratique est le seul à pouvoir combler les exigences mêmes de la raison pure que celle-ci s'empêche de remplir en se limitant à la connaissance (ou à un type de connaissance privilégiée par notre civilisation: la connaissance conceptuelle).

Kant exprimerait à sa manière l'idée de notre limitation, de notre finitude, de perspective, de point de vue qui par rapport au dire, au logos, au sens, est limitatif. Mais Kant ne pourrait pas bien exprimer le dire complet de notre point de vue (à chacun), en n'exprimant pas premièrement la reconnaissance de notre point de vue comme point de vue (donc non totalité, mais pourtant où là seul se vit la totalité, la présence).

Autrement dit, c'est lorsque l'on veut dire le point de vue (qui se vit comme absolu, totalité, présence) qu'on est forcé de le limiter en le reconnaissant comme point de vue (donc non totalité) puisqu'au niveau du logos, seul l'Etre, l'Autre peut exprimer le sens complet du point de vue reconnu comme limite, comme finitude.

Ainsi, l'affirmation de la liberté humaine comme négation de l'Etre, de l'Autre (Dieu, loi morale) ne serait plutôt qu'une négation d'une autre négation et nous ouvrirait ainsi à une affirmation originaire. En effet, l'affirmation de notre liberté humaine serait plutôt la négation de notre finitude et nous ouvrirait ainsi à l'affirmation originaire de l'Etre.

Mais alors, si l'on comprend bien la réflexion précédente que Paul Ricoeur <sup>1</sup> a faite en méditant Kant, il nous faudrait laisser l'Etre au dire et la présence au vécu existentiel et alors, seul l'Etre pourrait dire la présence, la totalité, l'absolu, par analogie (c'est-à-dire en employant des mots des choses pour parler, dire, ce qui n'est pas chose). Alors, le langage de l'Etre serait toujours distancié par rapport à sa volonté d'expression de la réalité. Autrement dit, il ne serait qu'un langage analogique exigeant l'interprétation des symboles, des mythes, exigeant une herméneutique perpétuelle pour reclarifier un dire historique passé, une tradition. Cette herméneutique aurait pour but de rendre ce dire (ce langage analogique, le langage de l'Etre) historiquement présent, significatif et pouvant donc encore nous intéresser, nous éclairer même pour une orientation future de notre communauté. (En un sens à un niveau plus large, notre société et même notre civilisation; en un sens plus large car la communauté, pour moi, pourrait être aussi vaste que la

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, Histoire et vérité, 3<sup>e</sup> édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1955, p. 350; voir aussi : Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 297-310, 450-457.

civilisation mais où on insisterait par l'idée de communauté, sur le côté convivial, existentiel qui serait contenu dans une civilisation. Exemple: communauté éthique: Amnistie Internationale, L'Église pour Kant)

Alors, notre liberté humaine ne serait pas pur néant même si elle était une néantisation (où notre liberté humaine serait une négation de négation, une négation de notre finitude qui elle, notre finitude, serait une négation en regard de l'Etre), car par la néantisation de notre finitude, c'est-à-dire en transcendant notre finitude, notre liberté humaine s'ouvrirait ainsi à l'affirmation originaire, à l'Etre. Ainsi, selon Paul Ricoeur, une fausse conception de l'Etre, de l'essence, considéré comme chose conduirait à une conception de la liberté comme néant.

Mais si l'Etre n'était pas chose mais effet de la volonté totalisante du dire, alors la liberté humaine, tout en gardant son rôle néantisant ma finitude (et pointant ainsi ma transcendance), perdrait sa caractéristique d'être un pur néant, injustifié et injustifiable (arbitraire, désespérante et absurde).

Si l'on comprenait bien la méditation de Paul Ricoeur, nous arriverions peut-être à penser (donc à dire) l'Existence comme étant une façon moindre d'être de l'Etre. L'existence serait de l'Etre moindre ou du moins être. L'Existence par la finitude humaine serait un niveau moindre dans l'Etre (dans l'échelle de l'Etre).

On comprendrait bien ainsi l'instauration du mal par ma liberté. Le mal serait contingent par ma décision libre, mais j'aurais une ouverture nécessaire au mal par ma finitude. Un être fini est un être nécessairement tenté. Et par ma liberté, je peux endosser le mal en ne me considérant que comme un être fini ou m'opposer au mal en affirmant ma transcendance sur ma finitude et sur tout échec ou mal passé. Je suis comme

neuf à chaque nouvelle tentation d'accepter ma finitude ou de viser ma transcendance dans l'Autre, dans l'Etre.

Mais il demeure le fait que parce que je suis un être fini, la problématique du mal m'est un questionnement (et que je suis nécessairement tenté!). Ou bien le dire de l'existence semblerait faire de l'existence un être moindre alors que seule l'existence serait le lieu de la présence de l'être!??

Regardons une autre hypothèse qui nous conduirait à une autre ontologie. Si l'Existence n'est pas un moindre être (car elle est le lieu de la totalité vécue, de l'absolu, de la présence) alors la seule façon pleine d'être de l'Etre serait l'Existence. Alors on pourrait possiblement affirmer que la seule façon d'être de l'Etre c'est d'exister, de devenir. Ainsi, "l'Etre est et le non-être n'est pas", de Parménide, prend le sens que l'Existence c'est le plein, qu'il n'y a pas de vide, de manque. Et le palêtre de Lacan <sup>2</sup> manquerait l'Etre en affirmant qu'il ne peut qu'être dit car le dire de l'Etre ne pourrait qu'en signifier l'absence. Il n'y aurait que de l'Etre et la seule façon qu'il peut être, c'est l'Existence. Alors, il n'y a que de l'Existence (comme étant la seule façon d'être de l'Etre).

Si cette hypothèse a un certain sens, l'Existence serait pleine et la finitude ne serait plus comme un manque, un moindre être, mais le témoignage que l'Etre ne se maintient qu'en mouvement, qu'en devenir, qu'en devenant. D'où l'importance pour chaque individu particulier de développer à plein son existence unique pour assurer ainsi, par un égoïsme apparent, les meilleures possibilités de développement et premièrement de

---

<sup>2</sup> Jacques Lacan, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 276-280; voir aussi : Joël Dor, Introduction à la lecture de Lacan, 1. L'inconscient structuré comme un langage, Éditions Denoël, Coll. "L'espace analytique", 1985, p. 132; voir aussi : Jacques Goldberg, La culpabilité, axiome de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1985, p. 134-135; voir aussi : Jacques Durandeaux, Une foi sans névrose? ou l'actualité de Qohéleth, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 100.



survie de l'espèce. L'ensemble des "tordus" (l'égoïsme de chacun) qui finissent par faire un arbre droit et fort : Kant semblerait confirmer cette dernière idée.

C'est la tendance de Spinoza. L'Etre est plein, sans manque.<sup>3</sup> Le désir fuse comme affirmation innocente (non coupable) du devenir.

Là où la finitude serait la source du mal, la morale est premièrement interdiction face aux désirs, au corps. La loi morale veut restreindre les désirs, l'affirmation, la liberté, à cause des abus possibles autrement dit restreindre la face cachée de la liberté, de l'affirmation, des désirs. Le côté devoir, à faire, de la loi morale, situe déjà l'Homme au-delà de l'être donné, de l'être choséifié, donc dans l'affirmation libre et transcendante au regard de sa finitude.

Acquérant ainsi une valeur au-delà de notre finitude (c'est-à-dire notre transcendance), l'autre Homme l'acquiert-il immédiatement par réciprocité? Il semble que oui puisque l'autre, toi, est aussi un moi pour lui-même (comme moi). Sinon, la valeur, la dignité, l'humanité de moi-même ne me vient que par la reconnaissance de la réciprocité exigeant premièrement la reconnaissance de moi-même comme point de vue, comme perspective. Ainsi, la valeur, la dignité, l'humanité serait d'abord pour l'autre (ou pour l'Autre?!) et me prenant comme point de vue, comme perspective particulière, je me reconnaîtrais comme autre pour moi-même et acquerrais donc aussi l'humanité par réciprocité.

---

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, L'éthique, Gallimard, collection Idées#62, 1954, Eth.III, proposition 9,10, 11, démonstration et scolie, p. 158-161; Eth.III, proposition 28 et démonstration, p. 177-178; Eth.IV, proposition 26 et démonstration, p.266-267; voir aussi : André Comte-Sponville, Traité du désespoir et de la béatitude, Tome 1: Le mythe d'Icare, Paris, P.U.F., collection Perspectives critiques, 1984, p.60-61.

Alors, ou je reconnais mon humanité par moi-même et ensuite je la donne à l'autre Homme par réciprocité, ou bien je découvre l'autre Homme comme humain et par réciprocité je me confère aussi l'humanité. [Ici il faudrait savoir comment on découvrirait l'autre Homme comme humain et surtout expliquer pourquoi ce serait avant soi-même? Parce qu'on prendrait plus facilement l'autre Homme comme un point de vue?] Ou je reconnais mon humanité ou nous reconnaissons, nous, les Hommes, notre humanité par un lien avec un tout Autre qui n'est pas perspective, point de vue, mais logos, dire donateur de sens, de tous les points de vue et en ce sens, assurance de la dignité personnelle de chacun.

L'Homme vaut parce qu'un tout Autre assure notre valeur.

Le tout Autre deviendrait l'assurance que notre liberté apparemment égoïste et arbitraire (sans rien d'autre qu'elle-même pour soutenir son affirmation) ne pourrait qu'aimer l'autre en se réalisant. Il assurerait aussi que notre liberté ne pourrait que se sacrifier pour l'autre, c'est-à-dire que l'autre deviendrait nécessaire à une liberté s'affirmant et que par le sacrifice de l'égoïsme de notre liberté on assure à l'autre sa valeur, sa dignité, son humanité.

Autrement dit, qu'aurait-elle donc de si urgent ma liberté à vouloir s'affirmer? Ce serait que n'importe quel autre soit aussi une liberté qui s'affirme, et même contre soi-même. Ce serait non seulement un sacrifice de soi-même pour l'autre et pas à cause de l'autre, mais parce qu'il nous est devenu une nécessité pour notre affirmation libre, où nous confirmons à l'autre sa valeur (il peut être aimé) et où l'autre, tout en reconnaissant notre amour, peut nous confirmer notre valeur propre par sa réciprocité d'amour.

Mais en plus d'un sacrifice avec reconnaissance, ça pourrait être un sacrifice sans reconnaissance, ça pourrait être un anéantissement pour l'autre. On dirait: "mais c'est non seulement du sacrifice payant et c'est en plus ou possiblement du masochisme": confirmer à l'autre sa valeur pour perdre la sienne propre en retour! Mais qui sait: "si le grain ne meurt!" Mais ce n'est pas grave dira-t-on, le masochiste se fera confirmer sa propre valeur par le tout Autre même si n'importe quel autre lui refusait la confirmation de sa valeur, sa dignité, son humanité dans la communauté humaine : l'altruisme sacrificiel comme aboutissement de l'affirmation égoïste de notre liberté.

Ainsi, nous craindrions l'affirmation de notre liberté non pas parce que sa face cachée nous laisserait soupçonner un égoïsme destructeur de l'autre et une lutte défiante de l'autorité du tout Autre, mais nous craindrions que l'autre nous devienne une nécessité avec les exigences sacrificielles que ça comporterait. Il faudrait quand même scruter ces deux interprétations de la face cachée (c'est-à-dire: 1) égoïsme destructeur de l'autre et 2) lutte défiante de l'autorité du tout Autre) avant de conclure à l'idée que l'autre nous devienne une nécessité.

Dans la prochaine partie nous nous demanderons si nous pouvons accepter la limitation, si la raison peut être raisonnable? Notre démesure découlerait-elle d'une volonté de totalisation qui ne pourrait être qu'abusive? L'affirmation de notre liberté est-elle toujours démesurée? Nous verrons, dans le chapitre quatre, avec Jean Nabert, que notre désir d'être peut lui aussi être démesuré!

## LA DÉMESURE

Le problème principal lié à l'affirmation de la liberté individuelle ne serait-il pas le danger de la démesure (l'Hubris) qui se manifesterait ultimement, au niveau de l'action, par la violence?

Pour éviter la démesure, il nous faudrait accepter la limitation : que nous sommes des êtres limités, finis (la finitude humaine) et que nous voulons nous imposer des limites en donnant librement une partie de notre liberté individuelle à un arbitre qui nous servirait de référence "absolue", afin de nous permettre d'éviter l'affirmation illimitée et surtout (probablement) arbitraire de nos libertés individuelles. Donc, limiter librement sa liberté, pour en céder une partie à une référence qui se ferait l'arbitre de nos affirmations arbitraires. Traditionnellement, la référence est une extériorité: Dieu, la loi morale, l'État.

Imaginons un nouvel arbitre qui serait aussi, en un sens, une extériorité. Pourquoi? Pour laïciser la référence et éviter le totalitarisme de l'État. La Loi morale, si elle devient les commandements divins, ne trouverait alors qu'en Dieu sa véritable référence et un athée pourrait rejeter le respect de la loi morale (et la loi morale elle-même) en même temps qu'il ne croirait pas en Dieu. Jeter le bébé en rejetant l'eau du bain. Pourtant un athée peut vivre moralement sans référence à un Dieu. La loi morale doit donc être autonome face à la religion, tout en étant une référence "absolue". Alors, il nous resterait une loi morale pouvant devenir notre référence externe (en ce sens qu'elle sera arbitre), mais sans une autre référence à Dieu.

La raison humaine élaborerait cette loi morale et la projetterait comme idéal à suivre. Ici, la loi morale serait une projection de nos libertés et ce serait seulement par la force de nos libertés pour son maintien qu'elle acquerrait une certaine solidité ou une précarité amoindrie. De plus, si nous lui retirions la force venant de la limitation de nos libertés individuelles ou si nous cessions de projeter une raison ayant un idéal émancipatoire pour assurer à Éros (la poussée de vie) une manifestation possible, alors, cette raison émancipatoire et sa loi morale "raisonnable" [parce que servant Éros, la poussée de vie (le développement affirmatif de la vie, le déploiement de la vie)] ne pourrait se soutenir comme idéal projeté.

Il y aurait une analogie à faire avec une relation amoureuse: je lance mon amour à l'autre et l'autre fait de même pour moi. Il n'y a que nous (chacun) qui pouvons projeter, lancer, notre amour et c'est la croyance de chacun au lancer d'amour de l'autre qui fait sa confirmation (à chacun) que l'autre l'aime. Si je ne crois pas à l'amour véritable de l'autre quand il me lance qu'il m'aime (de toutes les façons: en me le disant, en agissant avec tendresse, en me faisant l'amour . . .), alors, le lancer ou la projection de l'amour tombera dans le vide, surtout si, en plus de ne pas croire l'autre, je ne projette pas, je ne lance pas aussi mon amour. C'est comme si deux personnes lançaient l'idée qu'elles s'aiment et qu'en lançant ainsi leur amour et la confiance dans l'amour de l'autre, ils s'assuraient que leur amour ne tombe pas sans le vide. Les projections (d'aimer l'autre et la confiance dans l'amour de l'autre) se maintiendraient par leur réciprocité confirmante.

Si je mets de l'énergie pour soutenir un idéal, il se soutiendra, sinon il tombera. Mais il faudrait éviter qu'il ne se soutienne que parce que nous mettons de l'énergie: il faudrait que nous jugions qu'il est "raisonnable" de le soutenir, cet idéal, parce qu'il favorise le développement de la vie.

Aussi, la raison raisonnable, parce qu'elle serait émancipatoire de la vie et donc ouverte, pourrait elle-même se surveiller dans son développement. La raison émancipatoire (ou par son côté émancipatoire) se surveillerait car elle aurait un côté sombre qui la ferait instrument représentative des désirs d'une affirmation de la liberté individuelle (en y incluant la démesure et donc la violence possible).

La démesure de la raison pourrait aussi se constater dans sa volonté de totalisation qui voudrait nier l'ineffable, le mystérieux de l'origine de la loi morale et du mal. Cette volonté de totalisation serait une démesure, une volonté de non-limitation en voulant tout clarifier, et ceci même en rognant par l'interprétation des mythes.

Mais ce serait peut-être une volonté de fusion prématurée que de vouloir s'abîmer dans l'intensité du vécu de l'interprétation mythique, ce qui ne pourrait que couper le manque au désir pour lui permettre de réaliser Éros (la poussée de vie). Mais faut-il vraiment toujours un manque pour que le désir surgisse pour permettre à la vie de s'affirmer? Ou bien le désir ne pourrait-il pas être la poussée affirmative pleine de la vie, sans manque: seulement le développement affirmatif (en ce sens positif) du désir?! Platon ou Spinoza?<sup>4</sup>

La fusion prématurée, c'est le cycle mortel à éviter. Il nous faut le manque que nous procure l'idéal pour que nous puissions désirer et vouloir entreprendre de développer la vie. Il nous faudrait le détour par la raison ouverte (le détour par la réalité) avec son idéal à réaliser, la loi morale, et avec le guide de l'idéal émancipatoire pour que la raison se corrige, se surveille et ceci toujours pour que la poussée de vie puisse se manifester. Et les limites qu'impose la loi morale aux désirs et à l'affirmation

---

<sup>4</sup> André Comte-Sponville, Traité du désespoir et de la béatitude, Tome 1: Le mythe d'Icare, Paris, P.U.F., collection Perspectives critiques, 1984, p.60-61.

de la liberté sont aussi une nécessité pour permettre l'affirmation de la liberté (affirmation amoindrie; car la liberté étant du niveau intelligible, ne saurait être amoindrie) et la réalisation des désirs. La loi morale comme limitation, mais pour permettre l'affirmation. Freud dirait qu'il faut une limitation au principe de plaisir par le principe de réalité (Anankè: la nécessité) pour que le principe de plaisir puisse se réaliser en partie. Ainsi, le problème est toujours la démesure possible, la volonté d'illimitation du développement de l'affirmation de la liberté.

Le détour par la réalité nous situerait dans le tragique de notre finitude, de notre limitation, mais nous permettrait de réaliser le projet de la communauté (de la civilisation) auquel nous participons parfois même au détriment de notre affirmation individuelle, singulière.

La possibilité d'affirmer notre possible viralité [virus en français et vir (en latin: mâle), c'est-à-dire affirmation forte, possiblement dangereuse pour la communauté] résulterait seulement du fait que nous serions le produit même de cette communauté qui susciterait elle-même ces virus pour se permettre à moyen terme de rétablir un équilibre vital menacé.

Ceux qui seraient perçus comme des virus par une partie de la communauté se trouveraient eux-mêmes, et une autre partie de la communauté les trouverait aussi, plutôt comme des anticorps à une agression dégénératrice dominante (opposée à récessive, c'est-à-dire dominante dans le sens de manifestée) et d'une stabilité malsaine (non propice à l'émancipation et à la poussée de vie).

Nous verrons, dans le chapitre quatre, une réflexion de Jean Nabert concernant le caractère ineffable et scandaleux du mal. Ce sera une illustration d'une clarification

possible du problème du mal à partir de Kant. Nabert nous montrera ainsi qu'une explication génétique n'est peut-être pas nécessaire (sinon inutile ou évitant le problème réel). Cependant, nous pensons qu'une explication génétique pourrait aider dans cette clarification. Nous ne la développerons pas (ou très peu) dans ce travail.



## CHAPITRE IV: LE SENS DE L'EXPÉRIENCE DU MAL

### LE SENS DE L'EXPÉRIENCE DU MAL A LA LUMIERE DE LA MÉTHODE RÉFLEXIVE

Nous constatons que nous souffrons, que la douleur physique nous brise et finalement que nous mourons. Mais nous savons aussi qu'il existe un mal moral plus diffus mais qui serait pour Kant une positivité du mal<sup>1</sup> et pas seulement une erreur, un manque ou une ignorance.

Cette positivité du mal, selon Kant, ne serait donc pas l'absence de perfection mais une présence incontournable, intolérable, incoordonnable, injustifiable et Kant dira même ineffable, c'est-à-dire finalement inexplicable. Aussi notre sensibilité réagirait en exprimant le sentiment du scandale du mal. Le mal tant physique que moral serait l'injustifiable. Nous serait-il possible d'interpréter le mal pour lui enlever son caractère ineffable, inexplicable?

Nous essaierons d'interpréter pour répondre oui à la question précédente, c'est-à-dire que nous pouvons interpréter le mal moral chez Kant et même le mal radical. Donc le mal radical se clarifie, s'explique et nous pouvons en faire une genèse ou, plus simplement, une tentative d'explication, même s'il nous faut réinterpréter ou faire l'herméneutique du mythe du péché originel. Autrement dit, nous voudrions montrer que notre pensée réflexive peut clarifier, en y incluant l'interprétation des mythes, le

---

<sup>1</sup> E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p.88; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 80-82, p. 492 note 1.

problème du mal radical. Nous irions même jusqu'à prétendre enlever au mal son caractère ineffable.

Nous doutons de pouvoir mener à bien cette prétention avec nos faibles capacités, mais notre raison exige au moins que nous fassions l'effort de clarification pour rogner sur l'ineffable ou le mystère. Nous ne nous croyons pas englobé par le mystère du mal, mais notre culture nous voile, nous cache des éléments pour clarifier et résoudre ce qui s'appellerait maintenant le problème du mal (il ne serait plus mystère englobant).

Nous craindrions de renvoyer le mal au mystère car ce serait finalement avouer l'irrationalité foncière, fondamentale du mal; et nous voulons nous situer dans la rationalité d'un certain type de discours qui se veut philosophique et notre méthode philosophique pourrait s'appeler "la méthode de la pensée réflexive" en ce sens que nous ferons une réflexion sur l'expérience du mal en exigeant une clarification, donc une augmentation de la conscience du mal et de la conscience de soi.

Nous allons nous inspirer de Jean Nabert pour illustrer comment pourrait se poser la question du mal pour un philosophe qui a choisi la méthode réflexive qui prétend conserver le caractère tragique du mal.

Renonçons à poser la question du pourquoi. Elle ne laisse de choix qu'entre une réponse qui, d'emblée ou à priori, écarte l'idée de l'impossibilité qu'il n'y ait au mal aucune raison d'être, et une réponse qui renonce absolument à la comprendre. La première ouvre la voie à toutes les interprétations du mal dont le caractère commun est de l'accorder, de quelque manière, aux finalités immanentes ou transcendantes constitutives de l'être spirituel; la seconde oscille entre l'aveu du mystère et la reconnaissance de l'absurde. Ni dans l'une, ni dans l'autre direction, on ne dira du mal et des maux qu'ils sont injustifiables.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introduction de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 51.

Alors, si le mal n'avait aucune raison d'être, il serait absurdité, irrationalité totale ou mystère (si nous voulions nous exprimer dans un autre langage qui semblerait plus optimiste tout en ne perdant rien de son irrationalité). Ici, le mystère dénoterait une résignation, un Amor Fati, et, en ce sens, demanderait à la raison de perdre son caractère mystérieux ou de clarifier ce que dénoterait le terme mystère.

Autrement dit, si résignation il y avait, elle devrait s'accompagner d'interprétation, de clarification et donc d'au moins retarder au mystère l'efficacité découlant du caractère qu'il aurait de nous englober, c'est-à-dire retarder la résignation au mystérieux du mystère pour nous permettre de dire une parole positive, affirmative sur les connotations existentielles que susciterait en nous la dénotation du mystère. Qui sait si cette parole possiblement poétique au sujet du mystère, mais aussi rationnellement interprétable ne pourrait être le lien entre différentes interprétations donnant des solutions consolatrices, positives, reconstructives après la démolition de ce que Paul Ricoeur appellera l'accusation des philosophes du soupçon (Nietzsche et Freud)?<sup>3</sup>

La solution chrétienne serait un mystère de foi que Ricoeur situerait dans l'interprétation de "Job" où Dieu dit à Job de se mêler de ses petites affaires, qu'il n'a pas accès à une compréhension pleine du mal, mais où Job fait quand même confiance (peut-être a-t-il été convaincu par l'énumération par Dieu de tout ce que Dieu lui-même à fait?).<sup>4</sup> Chose certaine, il y aurait ici pour Ricoeur une consolation positive possible et qui ne réfère pas à la rédemption, à la résurrection. Mais ne référant pas à la résurrection, il y aurait ici une difficulté théologique difficilement contournable à première vue, à moins d'admettre que la résurrection ne soit pas essentielle à une

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 432-457.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 451.

consolation positive d'après l'accusation (car la consolation de l'accusation, ou du dieu moral, aura été détruite par les philosophes du soupçon).

La solution nietzschéenne serait l'orientation vers l'Amor Fati, le surhomme, Dionysos, même si Ricoeur nous propose un Nietzsche englué dans la négativité. Selon Ricoeur, Nietzsche serait un accusateur de l'accusation mais qui n'aurait pu se libérer de son ressentiment.<sup>5</sup>

Pour sa part, la solution freudienne serait le retour à Éros <sup>6</sup> (ou de laisser surgir Éros) que certains descendants freudiens appelleront le retour au corps ou "le corps d'amour" de Norman J. Brown (où la positivité sera dans la ligne de Freud mais plus forte que chez Freud).

Il est à noter que les solutions de Nietzsche et de Freud vont dans la même direction et qu'ils ne sont pas que des négateurs; ils proposent aussi des solutions, ils ont une solution positive après l'accusation dévastatrice du dieu moral (mais est-ce bien seulement le dieu moral qui est touché?!). Cette solution des philosophes du soupçon serait celle de l'acceptation de notre mort et curieusement, acceptant ainsi la mort, nous libérerions aussi une énergie érotique pour nous aider à mieux vivre. L'acceptation de la mort nous situerait dans un désespoir dans le sens d'un au-delà des illusions, des tromperies, des simulacres, des faussetés sur la vie, des consolations, donc, où le désespoir ne serait pas l'absurde; curieusement ici, ce serait ce désespoir, cette abolition de toutes les illusions qui nous situerait dans la béatitude. Mais il faudrait s'habituer à vivre dans l'oeil de la tornade!

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 437, 447, 455.

<sup>6</sup> Ibidem , p. 446.

Est-ce une autre illusion et une illusion de passivité que notre culture, avec son besoin du progrès de l'espèce, rejetterait du revers de la main car notre occidentalité vacillerait trop avec une pareille solution et nous ne pourrions nous le permettre? Il nous faudrait au moins admettre que nous devrions y penser au cas où . . . car la nécessité pourrait nous obliger à changer et par où? Il nous faudrait donc au moins développer des attitudes biophiles, par un nouvel effort d'Éros dirait Freud (dans Malaise dans la civilisation, Freud dit qu'Éros devrait fournir un nouvel effort pour nous sortir de la culpabilité croissante, du malaise croissant dans notre civilisation), plutôt que d'acquiescer à des attitudes thanatophiles (agression, autodestruction) dangereusement croissantes!

Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux "puissances célestes", l'Éros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel.<sup>7</sup> [Thanatos: pulsions humaines d'agression et d'autodestruction].

Laissons pour l'instant les solutions pour nous attarder à la démarche de Nabert.

Chose certaine chez Nabert, la sensibilité fait l'épreuve du mal et la pensée réflexive reconnaît le mal, sa positivité (comme Kant) et son caractère scandaleux:

Nul philosophe n'a osé autant que Nabert avouer l'existence du mal. Le mal est. Il est ce qui ne doit pas être; ce contre quoi il faut lutter; ce qu'on ne peut ni ne doit tenter de justifier; ce qui constitue un scandale permanent pour la pensée et pour la sensibilité.<sup>8</sup>

Et Olivier Reboul de confirmer la filiation kantienne de la position de Nabert:

---

<sup>7</sup> S. Freud, Malaise dans la civilisation, bibliothèque de psychanalyse, P.U.F., 1971, p.107.

<sup>8</sup> Paule Levert, De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert, in Revue des sciences religieuses de Strasbourg, 1970, p. 289.

Kant est un philosophe pour qui le mal existe. Alors que tous les grands rationalistes qui vinrent avant lui, et même après lui, ont tenté de réduire le scandale de la faute, de la confiance et de l'injustice, Kant désigne le scandale et le dénonce.<sup>9</sup>

Nabert s'interrogera sur les conditions de possibilité de l'affirmation du mal. En ce sens, la méthode réflexive s'opposera à la méthode spéculative d'une certaine tradition de la philosophie occidentale qui voudrait, elle, réconcilier le mal avec un ordre profond:

Il ne s'agit plus de concilier ou de réconcilier le mal considéré comme une espèce de désordre, apparent ou réel, avec un ordre profond qui serait de droit et de fait, mais de déterminer les conditions de possibilité d'une affirmation du mal: elles ne se distinguent que réflexivement des opérations au cours desquelles se constituent effectivement la conscience du mal.<sup>10</sup>

La philosophie réflexive de Nabert vise donc une compréhension rationnelle du mal en tant que scandale et non une compréhension rationnelle qui dissoudrait le mal. On aboutirait ainsi à une appropriation de la conscience du mal et de la conscience de soi.

De plus, la conscience se constituerait comme subjectivité, distincte du pur cogito.

Il y a des foyers de la réflexion. Et s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle.<sup>11</sup>

N'y aurait-il pas ici l'ébauche d'une subjectivité pouvant se mettre à l'abri de la critique de l'identité du sujet? Nietzsche critiquera en effet l'identité du "je pense" de

---

<sup>9</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de P. Ricoeur, Montréal, P.U.M., 1974, p. 257.

<sup>10</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 157.

<sup>11</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, préface de P. Ricoeur, 2e éd., Paris, Aubier, 1960, p. 63.

Descartes et revu par Kant. Un sujet se constituant par la réflexion serait-il toujours sous le coup de la critique nietzschéenne du "je pense" ou du "je transcendantal", de l'âme. Nous ne pouvons pas présentement trancher la question en ce qui concerne Nabert; nous la laisserons donc ouverte pour l'instant.

Nous essaierons maintenant de clarifier, à partir de deux oeuvres importantes de Jean Nabert (Éléments pour une éthique et Essai sur le mal), quelques expériences pouvant nous fournir des indices du tragique.

Platon nous affirmerait que notre monde sensible, que notre corps dégénèrent et qu'il nous faudrait donc miser sur notre âme, notre esprit, notre raison, notre monde intelligible, disons sur les idées, pour accéder à une connaissance certaine. De même, Descartes nous inciterait à éviter de nous fier à nos préjugés, à notre éducation et surtout à nos sens, car ils nous trompent, et, si nous désirons une connaissance indubitable, elle sera de l'entendement (ce qui correspondrait au monde intelligible de Platon).

L'important ici est que nos sens, notre sensibilité, ne nous procurent pas une connaissance certaine, indubitable, et qu'ils sont comme une dégradation face à l'idéalité de l'idée ou du monde intelligible.

De même, Karl Jaspers nous dira que la vie est finalement échec car au moins la situation limite de la mort est indépassable, et donc que nos projets échouent, et que finalement, l'idéal de perfection morale, des Athéniens du temps de Platon (pour ne pas affirmer purement et simplement de l'antiquité grecque à nos jours), ne s'est pas réalisé et ne se réalise pas plus parfaitement aujourd'hui.

Alors, comme une bonne partie de la tradition occidentale, Jean Nabert nous parlera aussi de l'échec de l'idée faisant effort pour s'instaurer dans la réalité:

Par là l'échec se distingue de la faute. Il enveloppe selon toute apparence, une relation synthétique de l'idée et du réel où elle s'est déployée. Il faut que l'idée sorte de soi, prenne corps dans un ordre où des résistances sont à vaincre, et y instaure son ordre propre. Si elle n'y parvient pas, ou si elle subit une sorte de dégradation, ou si elle engendre des conséquences qui se retournent contre elle, si elle affaiblit par exemple des croyances, des institutions, qu'elle devait au contraire rénover, on jugera qu'il y a échec.<sup>12</sup>

L'action, la réalisation de l'idée nous éloignant de l'intention de départ, nous constatons donc l'échec. Mais nous constatons aussi ici de la positivité: même si l'idée se trahit en s'installant dans la réalité, elle s'y révèle aussi, car pour Nabert, toute idée doit s'accomplir dans le monde, emprunter le chemin de la réalité car c'est son existence même qui en dépend.<sup>13</sup> Ainsi l'échec peut surgir de cette relation nécessaire de l'idée au réel.

De plus, la positivité de l'échec peut se retourner en tragédie où l'échec devient, premièrement, le sentiment de trahison de l'idée par le réel, de nos idéaux intérieurs par un monde extérieur résistant, et deuxièmement, où l'échec devient le sentiment de notre finitude indépassable qui empêche tout idéal, qui empêche finalement tout idéal de s'instaurer dans la réalité.

Kant, lui, nous parlera de la difficulté de réaliser la loi morale dans la réalité. L'espoir de la religion pourrait nous encourager à viser le "devrait être" de l'idéal, c'est-à-dire de la loi morale, même si sa réalisation demeurera douteuse. Ce serait même un devoir de faire l'effort de réalisation ou d'instauration de la loi morale dans la réalité.

---

<sup>12</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, préface de P. Ricoeur, 2e éd., Paris, Aubier, 1960, p. 36.

<sup>13</sup> Ibidem , p. 115-116.



Déjà Nabert pourrait entrer dans le groupe des néo-kantiens. Ce serait par la volonté d'appliquer l'idée et l'idéal (le devrait être, la loi morale) dans la réalité.

Dans Essai sur le mal, Nabert précisera l'injustifiable comme étant un caractère inacceptable, scandaleux du mal. Mais "Ce n'est pas encore le mal; il y faut la complicité du vouloir. Mais c'est ce qui permet de restituer au mal toutes ses dimensions."<sup>14</sup>

Le caractère injustifiable du mal se manifesterait comme:

1<sup>o</sup> Passion (Patior: souffrir), c'est-à-dire la passion comme la douleur, la souffrance et la mort (les maux physiques).

Ils atteignent l'homme au plus vif de sa sensibilité morale et physique, ils paralysent souvent le déploiement de ses tendances, ils aggravent ses servitudes, ils s'ajoutent aux effets de l'injustice sociale, mais il n'y a pas de millénarisme qui puisse en promettre la suppression.<sup>15</sup>

2<sup>o</sup> Injustice (torts irréparables, trahisons).

Il n'y a rien que le jugement déclare plus injustifiable que le mal subi par une conscience à la suite d'une décision librement voulue par une autre, quand cette décision offense ce que l'homme doit à l'homme, et, plus encore, semble-t-il, quand elle demeure anonyme pour celui en qui elle retentit sous les espèces d'une souffrance ou d'un déchirement dont il cherche vainement à déchiffrer la signification.<sup>16</sup>

Alors, les effets découlant de la passion et de l'injustice (les torts irréparables, les trahisons, les souffrances et même la mort) laissent transparaître l'injustifiable.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 61.

<sup>15</sup> Ibidem , p. 43.

<sup>16</sup> Ibidem , p. 147.

<sup>17</sup> Ibidem , p. 146.

L'injustifiable nous montre le scandale du mal.

Alors, l'injustifiable s'approcherait du tragique en indiquant que son affirmation cache comme le sentiment d'une contradiction entre les finalités humaines et des données factuelles de l'expérience: la mort par exemple. L'injustifiable nous ferait constater comme un sentiment de condamnation parce que la conscience aurait l'impression de purger une peine, de subir un destin intérieur (fatalité intérieure) parce qu'elle (la conscience) l'aurait elle-même engendré. Et pourtant, elle ne pourrait en retracer l'origine.

Il y aurait aussi l'affirmation de l'injustifiable s'accompagnant souvent du sentiment d'une trahison d'autrui par la prise de conscience du caractère irréparable d'un acte d'infidélité d'un autre. Finalement, le tragique semble surgir du sentiment d'une trahison du monde, surtout chez les scrupuleux du devoir, même s'ils n'ont rien à se reprocher.

Nous verrons lentement chez Nabert s'intérioriser (ou plutôt c'est la façon dont nous interprétons Nabert) les caractéristiques du tragique comme nous dirions que les dieux extérieurs qui punissent le héros sont maintenant intériorisés dans une instance psychique, le surmoi. Alors, au lieu d'un destin extérieur qui s'imposerait à nous, ce serait à présent un destin intérieur. Nous pourrions donc commencer à faire intervenir, par les idées de Nabert, une interprétation psychanalytique freudienne sur la tragédie ou sur certaines de ses caractéristiques. Nous ne le ferons pas ici.

Regardons maintenant, chez Nabert, le sentiment de faute et de péché où, par l'appropriation de l'expérience du mal par la conscience en passant justement par le sentiment de faute, continué par celui du péché, se fera l'intériorisation du tragique.

Le sentiment de faute qui naîtrait de la transgression d'une norme ou d'une règle s'expliquerait en partie seulement par la transgression des lois morales et sociales. Il y aurait un reste : la culpabilité en grande partie inconsciente, que le sentiment du péché clarifiera pour finalement aboutir à l'appropriation de l'expérience du mal par la conscience. Pour bien comprendre ce point, ce reste, la psychanalyse pourrait être utile.

Tandis que le sentiment de la faute demeure foncièrement lié à la transgression d'un devoir-faire relevant de la moralité, tandis que la règle à quoi il se rapporte est susceptible d'une détermination rationnelle qui lie le moi particulier et lui demande quelque renoncement à ses intérêts propres, en sorte que l'obligation ne laisse pas d'impliquer toujours à quelque degré, une dualité dans le sujet agissant, le sentiment du péché procède d'une rupture opérée dans le moi par le moi.<sup>18</sup>

Par la faute, la conscience commencerait à soupçonner qu'elle serait à elle-même sa propre source de corruption! Et le sentiment du péché mettra l'accent sur l'impureté de notre causalité spirituelle qui fera surgir à la conscience le sentiment d'une complicité fondamentale au mal moral.

C'est la totalité de l'être que nous sommes que met en question le sentiment du péché, avec la disproportion souvent manifeste entre son intensité et la nature de la faute qui le suscite: ce dont il nous avertit, ce n'est pas d'une défaillance passagère de la volonté, non plus que de l'impureté des motifs d'une action conforme au devoir, c'est de la présence d'une causalité à laquelle nous n'avons accès, sans doute, qu'au travers de nos décisions particulières, mais qui atteste un refus de faire prévaloir absolument les exigences de la moralité sur les intérêts du moi propre.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 89-90.

<sup>19</sup> Ibidem , p. 94.

C'est donc le refus du moi de renoncer à ses intérêts propres qui engendre le mal.

Kant dira que le mal radical est de faire passer en premier et en principe la recherche de mon bonheur personnel avant le respect de la loi morale. Mon bonheur personnel : il s'agit des intérêts propres de la sensibilité!

Nabert devrait aussi subir la critique opérée par Nietzsche <sup>20</sup> concernant le cogito de Descartes ou le "je transcendantal" de Kant, ce qui nous permettrait de clore la question laissée ouverte auparavant. La subjectivité selon Nabert nous apparaîtrait comme ne pouvant nullement se soustraire à la critique de l'identité du sujet opéré par Nietzsche.

Analysons un peu, ici, cette critique du cogito opérée par Nietzsche et que l'on pourrait appliquer à Nabert. Nous nous aiderons d'Olivier Reboul. Nous reviendrons ensuite à Nabert qui nous montrera le tragique d'une conscience s'appropriant le mal.

Nietzsche critiquera les idées kantienne dans leur fondement. Par exemple, Nietzsche critiquera la dignité de l'esprit humain comme sujet de la connaissance. Kant nous dit que la raison, grâce à ses catégories et à ses hypothèses, se présente devant la nature "non pas comme une écolière qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en fonction qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose (RP, p. 17)."<sup>21</sup>

Olivier Reboul dira:

---

<sup>20</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne, Paris, nrf, Gallimard, Coll. "Idées", 1971, Des contempteurs du corps, p. 45-47.

<sup>21</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 28.

Nietzsche répond que nos questions et nos jugements ne proviennent pas d'un besoin désintéressé de connaître; il n'y a pas en l'Homme une pulsion à la connaissance, mais une connaissance au service des pulsions. Pulsions qui varient d'ailleurs en fonction des "types": besoin conservateur chez les faibles de se retrouver dans un monde familier; besoin chez les forts d'affirmer et d'accroître leur puissance sur les choses, en les nommant et en leur imposant leurs catégories qui s'imposeront ensuite aux faibles.<sup>22</sup>[c'est moi qui souligne].

Ici, Nietzsche va vraiment à coup de marteau non seulement sur Kant mais sur la tradition philosophique occidentale où, depuis au moins Socrate et Platon, nous supposons un certain désintérêt à la connaissance. Pour Nietzsche, la connaissance ne serait que pour l'affirmation de nos pulsions, de nos instincts. La raison deviendrait outil de "rationalisation" au sens de mécanisme de défense en psychanalyse, pour conserver si nous sommes faibles ou pour affirmer et accroître notre puissance si nous sommes forts. Les catégories seraient contingentes et surtout liées à la survie de l'espèce et à la volonté de puissance et non des attributs universels du réel.

Mais il y a ici chez Nietzsche une caractéristique qui est conservée de notre évolution occidentale: celle d'accroître notre puissance sur les choses. La domination de la nature et, appliquée à soi-même, le contrôle des instincts et surtout de l'agressivité. Ricoeur dirait que Nietzsche est resté empêtré dans le ressentiment tout en le dénonçant!

Un autre point pour Nietzsche serait la conscience et elle serait selon lui d'origine sociale comme le langage. "Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous souvenir, nous pourrions également agir dans tous les sens du terme, sans avoir besoin d'en prendre conscience."<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 28.

<sup>23</sup> Ibidem , p. 31.

Ce besoin, continue Reboul, serait en réalité un besoin de communiquer, d'appeler à l'aide; "on se demande parce qu'on demande; la conscience provient donc d'une faiblesse foncière; elle est plébéienne dans sa genèse même."<sup>24</sup> En voyant dans la conscience la réalité propre à l'être humain, en faisant de ce moyen très imparfait de vivre la fin de la vie, les philosophes témoignent de leur mépris plébéen pour la vie, qui est, dans sa plus grande part et dans sa part la plus créatrice, inconsciente: "L'inconscient a chez tous les hommes beaucoup plus d'importance et de richesse que le conscient."<sup>25</sup>

Est-il vrai que si on refusait la conscience, on refuserait le sujet et donc le cogito de Descartes?

Car si je pense, il doit y avoir quelque chose ou quelqu'un qui pense ce qui est pensé, c'est-à-dire un sujet, un ego, une res cogitans. Pourtant, même Kant dira que le Je qui pense ne peut se connaître lui-même en tant que sujet, ni avoir l'intuition de son identité propre. Mais le Je serait un effet de grammaire ou de langage? Car si le verbe penser, dans "je pense", devient un acte pur ayant son unité propre, alors il nous faut attribuer cet acte à quelque chose ou à quelqu'un: à un sujet, un Je. Mais Kant soutiendra l'idée du sujet malgré la non connaissance du sujet.

Citons ici Reboul:

Kant retombe pourtant dans la mythologie du sujet: si dans la proposition évidente "je suis" je n'ai aucune connaissance de ce je, je sais pourtant que j'existe comme sujet et comme sujet simple de tout acte de connaissance.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 31.

<sup>25</sup> Ibidem , p. 31.

<sup>26</sup> Ibidem , p. 32.

À un "je pense" qui accompagnerait toutes mes représentations selon Kant, Nietzsche opposera l'idée que c'est méconnaître le fait que la majeure partie de nos activités intellectuelles est instinctive et qu'une pensée surgit "quand elle veut, et non quand je veux (BM, 17)."<sup>27</sup> Alors, ce quelque chose qui pense et qu'on ne pourrait penser serait pour Nietzsche un produit de l'illusion grammaticale qui voudrait pour tout verbe un sujet.

Et suivons Reboul nous relater un autre argument du combat Kant-Nietzsche:

L'unité de l'expérience, dit Kant, renvoie à l'unité du sujet: mais l'unité de l'expérience n'est qu'une fiction; nos représentations sont en transformation perpétuelle; les attribuer à un sujet stable, permanent revient à contredire leur nature même. On remarquera que Kant admet lui aussi que la représentation change sans cesse, et que ce n'est pas d'elle que peut provenir la conscience de mon identité, mais de la permanence des objets perçus hors de moi, dans l'espace. Mais cette permanence du sujet n'est, comme celle de l'objet, qu'une falsification.<sup>28</sup>

Alors, tout changerait: un devenir absolu. Un monde ou un réel hypothétique changerait, nos représentations changeraient et nous comme sujet hypothétique, nous changerions aussi. Ici, la théorie du devenir d'Héraclite se manifesterait dans toute sa grandeur en négligeant cependant l'idée de Logos (car cette idée de Logos ferait devenir Héraclite parménidien!).

Donc, la permanence des représentations du sujet et de l'objet ne serait-elle qu'un effet de langage et, en ce sens, un effet du Logos d'Héraclite? Pour parler, pour dire par le langage, il nous faudrait de l'identité, de la permanence, même si nous devons fausser la réalité, nos représentations et nous-même (qui ne ferions que changer, que devenir), pour obtenir cette identité.

---

<sup>27</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 32.

<sup>28</sup> Ibidem , p. 32.

Comme Aristote affirmant qu'il n'y a de science que de l'universel, n'y aurait-il pas aussi de langage que de la permanence, que de l'identité même artificiellement créée pour les besoins de la cause de la connaissance, sinon nous retomberions dans la barbarie du devenir sans contrôle possible sur ce devenir par le biais de la connaissance.

Encore ici, si tel était le cas, la connaissance ne serait pas désintéressée, mais plutôt intéressée : il ne s'agirait pas de connaître pour connaître mais de connaître pour contrôler, pour dominer et pour ainsi affirmer sa force, ses instincts.

Alors tenir la permanence, l'identité du sujet pour autre chose qu'un artifice, qu'une fausseté, qu'un simulacre pour dominer serait méconnaître les masques que la vie s'imposerait pour se perpétuer. Ainsi, substantifier le je en âme serait pour Nietzsche une trouvaille culturelle pour mépriser le corps et le contrôler.

Et Reboul, dont nous nous inspirons dans cette partie sur Nietzsche, de citer Nietzsche:

Mais l'homme qui veille et qui sait dit: "je suis tout entier corps, et rien d'autre, et l'âme n'est qu'un mot qui désigne un quelque chose du corps (ein Etwas am Leibe). Le corps est une grande raison (. . .). Cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps."<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 33 (voir note 2 : "Des contempteurs du corps" et Granier p. 336 ss. "Un quelque chose du corps" : le terme se trouve déjà chez Aristote, *De l'âme*, II, 2, 414a.)



Et Reboul de conclure : "L'idée du moi spirituel, identique et personnel, est en réalité pour Kant un requisit de la morale. Car la responsabilité exige l'identité de la personne, au-delà du temps: c'est moi qui . . ."30

En effet, comment pourrait-on me responsabiliser, me dire responsable tant pour me punir que pour me louer ou me récompenser ou m'attribuer un mérite si je n'étais pas moi-même identique? Comme il me faudrait aussi être libre pour être moi-même responsable.

Alors, le cogito ou la "découverte" ou la construction de son identité, nous dirions aujourd'hui, de son moi, pour permettre à la morale de fonctionner et de responsabiliser, malheureusement surtout, pour punir.

Et Ricoeur nous affirmera que quand Nietzsche dit que Dieu est mort, c'est le dieu moral, <sup>31</sup> le dieu de l'accusation, le dieu qui punit qui est remis en question. C'est-à-dire la morale qui s'appuie sur Dieu, pour que la loi morale devienne des commandements divins, aurait tendance à restreindre Dieu à une fonction sociale: fondement de la morale.

Mais si la morale est critiquée, il faudrait faire attention de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Il nous semblerait, à première vue que ce soit un danger inutile parce que non nécessaire; il est à se demander si Kant n'aurait pas mieux fait de garder la morale éloignée de la religion?

Revenons maintenant à Nabert.

---

<sup>30</sup> Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, P.U.F., 1974, p. 33.

<sup>31</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 435-438.

Et la conscience commencerait de s'approprier le mal:

Loin d'être la réfraction dans la conscience d'un événement métaphysique qui passe le sujet, le sentiment du péché est le premier moment d'une appropriation du mal, il nous y invite, et les limites de cette appropriation sont toutes intérieures à l'opération qui la constitue.<sup>32</sup>

Le tragique apparaît ici dans la complicité de la liberté avec le mal qui est confirmée par le dépassement du mal qui serait dû seulement au jeu des lois de la nature. Le sentiment du péché démontrerait que la liberté pour le mal existe et ainsi que le pouvoir de la liberté n'est pas illusoire.<sup>33</sup> Alors, la découverte d'une liberté pour le mal, voilà le tragique.

Disons maintenant quelques mots de la solitude d'un moi concret, singulier qui se trouve toujours tragiquement en inadéquation avec un moi pur, idéal. Je citerai maintenant des réflexions provenant de Marcel Goulet pour clarifier les idées de Nabert parce qu'elles nous reconduisent, d'une part, à Kant, et d'autre part, à la tragédie et à son intériorisation.

Au premier niveau, le tragique perce la solitude par le sentiment d'une trahison du moi par autrui. Il se cache effectivement dans tout acte de rupture de communication qui se présente comme irréparable. Mais un tragique plus profond encore se dissimule dans cette solitude absolue qui sépare le moi de son être propre. C'est le tragique de l'acte par lequel le moi se condamne à une finitude radicale, vécue dans une inéluctable singularité.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 107.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>34</sup> Marcel Goulet, Le sens du tragique chez Nabert, maîtrise ès arts (philosophie), Montréal, août 1974, p. 26.

Ce sentiment de solitude est analysé par Jean Nabert dans Éléments pour une éthique. Marcel Goulet pour sa part, travaillera à clarifier cette tragédie de l'inadéquation de soi-même à soi-même en analysant chez Jean Nabert l'affirmation originaire. "La découverte de ce rapport d'inadéquation entre la conscience réelle et la conscience pure engendre, dans le moi, un désir d'être, témoin de l'immanence d'un "absolu spirituel".<sup>35</sup>

Et voici l'idéal à viser pour Nabert:

De cette immanence le signe le plus sûr est la présence en nous d'un désir qui résiste à toutes les déceptions et à tous les remords: désir de nous élever à notre être par une adéquation réelle de la conscience pure et du moi singulier.<sup>36</sup>

Notre non correspondance avec nous-même nous propulserait dans une course insatiable, dans une conception du désir comme manque. Mais pourtant nous croyons, et nous pensons avec raison, à la possibilité d'une adéquation réelle de la conscience pure et du moi singulier. Nous ne croyons cependant pas que ce soit dans le maintien des séparations entre son moi et son idéal, ni en concevant le désir comme une course découlant d'un manque (Platon), que nous y arriverons, mais plutôt par l'acceptation d'une conscience impure, d'un moi impur, d'une finitude réelle. Finalement c'est par l'acceptation de la mort, que nous redonnerons à notre moi impur, à notre corps, la possibilité de béatification dont nous lui nions la capacité, en maintenant un conflit, que nous jugeons nécessaire (mais, croyons-nous, faussement, dans le sens que nous faisons erreur de maintenir ce conflit) pour le progrès de la civilisation. Nous pensons que nous développons ainsi une attitude thanatophile, suscitant l'agressivité et l'autodestruction. Cette course du désir ne fait que nous maintenir dans la répétition de l'insatisfaction, car

---

<sup>35</sup> Ibidem , p. 34-35, in Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 172.

<sup>36</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 172.

postuler un idéal d'adéquation à soi-même comme étant a priori tragiquement inatteignable, irréalisable, ne peut encore qu'exacerber l'insatisfaction.

Nous postulerions plutôt qu'un corps se manifestant pourrait, en partie grâce à sa civilisation, (mais surtout malgré sa culture, sa civilisation), et aux créations conflictuelles qui en découlent (moi réel opposé à moi idéal, corps à âme, esprit, raison ), qu'un corps pourrait donc atteindre pleine satisfaction et béatitude dans le présent. Ceci se ferait premièrement par l'acceptation d'être un corps, donc mortel, c'est-à-dire par l'acceptation que l'on va mourir, et deuxièmement, par l'anéantissement des constructions illusoires de consolation que notre culture nous propose sous diverses formes ayant toutes, à un degré plus ou moins élevé, la négation du corps comme base possible et unique de satisfaction pleine.

Ce serait comme si nous affirmions que les conflits sont créés culturellement et s'inscrivent dans la tradition et que, lors de notre confrontation personnelle avec l'un ou l'autre des conflits, nous pourrions parfois créer une sublimation, une oeuvre (d'art ou scientifique) nous consolant ainsi par une satisfaction substitutive, partielle et donc nous incitant à la répétition étant donné que la satisfaction ne serait pas pleine. Mais de ce fait, nous constaterions le développement de la culture et en ce sens, un progrès de l'espèce!

Mais comment Nabert peut-il vérifier l'affirmation originaire de l'inconditionné qui fonderait l'être de chacun sinon par l'action concrète. Et Nabert de poursuivre: "... lorsque l'affirmation pure, devenant idée , exigence infinie, tournée dès lors vers le monde et vers la vie, s'expose, pour s'assurer de soi, à des résistances contemporaines d'un devenir créateur."<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, op. cit., p. 80.

Mais nous savons que toute action trahit, est insatisfaisante, même si elle permet le dévoilement et l'affirmation de l'être absolu du moi pur. L'action demeure nécessaire au développement de la conscience de soi. Nous ne pouvons finalement vérifier l'affirmation originaire et absolue que par notre engagement et par notre devoir faire.

L'affirmation absolue qui s'affirme au travers de mon affirmation produit donc tout ensemble une certitude et un appel. L'appel est lancé au moi pour que, dans le monde et dans la durée, par le devoir et, s'il le faut, par le sacrifice, il vérifie le "je suis" et en fasse une réalité.<sup>38</sup>

Ici, la certitude du "je suis" doit continuellement être maintenue comme un devoir à faire et comme une tâche possiblement difficile car pouvant même exiger le sacrifice, ce qui nous semble très kantien! Chose certaine, la certitude du "je suis" exige une réaffirmation continue. Mais si le "je suis" n'était que parce que nous l'affirmerions et que nous nous engagerions comme si le "je suis" était vraiment, est-ce que ça suffirait pour assurer l'existence du cogito ou d'une identité du moi? Un peu comme si nous affirmions qu'un "je suis" sans engagement concret ne pourrait se comprendre. L'idée même du "je suis" ne serait maintenue que par l'engagement que nous affirmerions découler de cette idée du "je suis".

Nous constatons avec Nabert (et nous pourrions le montrer aussi avec Jaspers dans un autre travail) que tout échec historique réfère à un échec plus profond et originaire qui serait finalement l'inadéquation fondamentale du moi concret avec le moi pur, et ce serait ce qui alimente le désir d'être.

---

<sup>38</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, op. cit., p. 77.

Il y aurait donc une différence insurmontable entre la causalité pure, transparente à elle-même, mais qui nous reste inconnue, et la causalité réelle, impliquée dans le monde. D'ailleurs, la simple mise en relation du moi singulier avec l'affirmation originaire suffit à susciter le sentiment d'une inégalité de son être.<sup>39</sup>

L'échec sur le plan de l'action réédite l'inadéquation première qu'un moi concret vivrait dans la structure même de son être. Que le monde soit échec révélerait donc, par la négative (par la trahison), l'affirmation originaire de l'inconditionné qui serait au principe de tout être. L'idée devrait s'affirmer dans le monde même si le monde lui sera toujours inadéquat comme si le monde n'était pas fait pour elle. Le monde résiste trop!

Dans le sentiment de l'injustifiable, la conscience dénonce le mal et se permet de le déclarer injustifiable. Ce jugement indique une protestation. Qu'est-ce qui pourrait justifier une telle protestation sinon que nous pensons qu'il y aurait dans ce mal injustifiable une négation d'une aspiration infinie à être?

Mais d'où vient la rupture? La rupture serait comme la conséquence d'un acte originaire et libre où le moi nierait la causalité spirituelle pure (celle qui lie son être à l'absolu) pour s'instaurer elle-même comme causalité impure. Le sentiment de culpabilité surgissant dans l'expérience du mal procéderait de (ou aurait peut-être une genèse venant de) cet acte originaire et non pas de la simple transgression d'un devoir.

Nous savons que pour Kant, en effet, le mal provient d'un renversement, opéré par le moi, qui soumet les motifs rationnels d'obéissance à la loi à des mobiles sensibles. Il est

---

<sup>39</sup> Jean Nabert, Éléments pour une éthique, op. cit., p. 207.

radical parce qu'il implique une perversion de la maxime, édictée à la volonté par la raison pratique, et un asservissement de la liberté.<sup>40</sup>

Alors, en ce sens, le mal apparaît comme le résultat d'un acte originaire, issu d'une liberté, mais, paradoxalement, antérieur à l'exercice de toute liberté manifeste. C'est pourquoi il se dit "inné" mais, précise Kant: ". . . seulement en ce sens qu'il est posé comme fondement antérieurement à tout usage de la liberté donné dans l'expérience."<sup>41</sup>

Il faudrait donc conclure que c'est la liberté qui, en cédant originairement à la perversion, engendre le mal dans sa radicalité. Ce serait la liberté qui démissionnerait devant le libre arbitre. (die Willkür).<sup>42</sup>

Et Reboul de conclure:

Le mal moral est radical comme la bonne volonté elle-même, il se distingue des actes qui l'expriment et se situe au niveau de l'intention; comme elle, il est absolument inconditionné; comme elle, originaire, c'est-à-dire inexplicable; comme elle, il est l'expression de notre liberté.<sup>43</sup>

Alors, même dans le mal la liberté se manifeste et dénote son niveau intelligible. En ce sens, la liberté nous indique déjà la possibilité de reprise par elle-même de l'inversion des rapports pour constituer le mal qu'elle aurait contingemment commis et le

---

<sup>40</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de P. Ricoeur, Montréal, P.U.M., 1974, p. 193.

<sup>41</sup> E. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, 1973, trad. et avant-propos par J. Gibelin, 4e édition, Paris, Vrin, 1968, p. 40.

<sup>42</sup> E. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, 1973, trad. et avant-propos par J. Gibelin, 4e édition, Paris, Vrin, 1968, p. 67; voir aussi : Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3e édition, 1969, p. 491-492 note 1; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 175-176.

<sup>43</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de P. Ricoeur, Montréal, P.U.M., 1974, p. 89.

pouvant encore. Mais, aussi et surtout, la liberté nous indique la même possibilité de se reprendre elle-même pour faire l'inversion de l'inversion, c'est-à-dire revenir au respect de la loi morale en rétablissant la priorité de l'intelligible sur le sensible (ou du respect de la loi morale sur les penchants de la sensibilité), ce que nous appellerions une conversion. Alors, la conversion se dénote déjà ici dans la citation précédente. Et cette possibilité de conversion est toujours là, en attente, comme possible. La liberté n'est jamais purement et simplement perdue même par sa propre abdication contingente d'elle-même. Elle peut toujours se reprendre, se convertir.

Mais pour éviter de se piéger de nouveau elle-même ou de se mentir à elle-même, elle devrait se fixer le devoir d'être constante dans la continuité de ses actes; parce que l'Homme n'étant pas seulement raisonnable mais aussi animal et fini, la possibilité qu'a la liberté de se nier elle-même est toujours présente. La liberté nous serait une tâche, un devoir, même si elle était une donnée mais disons, une donnée qui ne serait jamais définitivement acquise à cause de notre finitude. La liberté serait un fait de la raison (Faktum der Vernunft), sans intuition, et qui n'aurait d'évidence qu'indirectement par ses effets dans notre caractère empirique.

Nous savons aussi que l'analyse réflexive de Nabert conclut également à cette antériorité originaire du mal qui suppose, elle aussi, un usage de la liberté précédant toute action déterminée.

Kant reconnaît le mystère de l'origine du mal en ces termes:

Le mal n'a pu provenir que du mal moral (non des simples bornes de notre nature) et pourtant notre disposition primitive est une disposition au bien (et nul autre que l'Homme lui-même n'a pu la corrompre, si cette corruption doit lui être imputée); il n'existe donc pas pour nous de raison



compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir.<sup>44</sup>

Nabert est d'accord avec Kant sur le caractère insondable de l'acte de détermination originaire du mal.

Regardons Kant et Nabert se rejoindre sur un autre point:

Ce dont le sentiment du péché nous avertit, c'est d'une complaisance du moi envers soi, par quoi il s'exclut de toute communication avec les autres êtres, en se fermant la possibilité de s'égaliser à son être propre.<sup>45</sup>

Mais Kant ne désigne-t-il pas lui aussi la complaisance en soi comme la source de tout mal? N'est-ce pas la préférence donnée au moi sur la loi, l'asservissement de la volonté aux inclinations de la sensibilité qui engendrent le mal? Le renversement de l'ordre moral dépend, en effet, de la subordination du motif du pur respect pour la loi aux mobiles de l'amour de soi: les intérêts du moi s'imposent alors comme la condition première de l'obéissance à la loi morale.

Alors les deux philosophes s'entendent également sur le point que l'amour de soi supprime l'innocence de la liberté (ou de la causalité spirituelle, intelligible) et s'affirme en tant que fondement du mal et de la culpabilité originaire du moi.

Pour terminer ce chapitre regardons maintenant plusieurs penseurs converger dans l'interprétation de la tragédie de l'actualisation de soi, de notre effort à être. Nous

---

<sup>44</sup> E. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, 1973, trad. et avant-propos par J. Gibelin, 4e édition, Paris, Vrin, 1968, p. 65.

<sup>45</sup> Jean Nabert, Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, p. 108.

montrons ainsi la pertinence d'avoir utilisé Nabert pour nous clarifier le problème du mal.

Voyons maintenant surgir ici une facette de la Tragédie dont nous parlait Nabert; le théologien Tillich écrivant: "Avec l'individuation vient la nécessité de la mort."<sup>46</sup>

On croirait entendre Hegel. Mais c'est précisément, pour Tillich, cette individuation, cet acte d'autoposition de la particularité qui serait le moteur du péché. Le péché consistant, pour Tillich, dans l'auto-position du moi où le sujet se pose en s'opposant à Dieu. Il s'agirait d'une revendication du moi comme pur moi égoïste. Dans un premier temps nous dit Ricoeur: "Affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal."<sup>47</sup> Nous rejoignons ici Ricoeur lorsqu'il nous parlait du premier mouvement affirmatif de la liberté qui est une liberté contre l'Autre ou une négation de l'Autre, pour se permettre de se poser soi-même pour ensuite faire Alliance avec l'Autre. Le premier mouvement de la liberté étant toujours "péché" pour simplement affirmer son être, pour ensuite se réconcilier avec l'Autre.

Donc, pour Tillich, par l'acte d'individuation, qui serait aussi péché, vient la nécessité de la mort. Et, en ce sens, la mort serait une conséquence du péché. Mais Tillich, en suivant Schelling, s'attacherait à l'idéalisme et au romantisme du temps de Schelling.

---

<sup>46</sup> Paul Tillich, The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy, trans. by Victor Nuovo, London, Associated University Press, 1974, p. 75, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, Commentaire de Jean-Pierre Béland sur le texte de Jean Richard, Le péché et la mort, p. 192.

<sup>47</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 422.

Il y aurait l'identité première (la fusion!) où Dieu et l'Homme s'entendent bien. Il y aurait la chute où l'Homme, par le péché, perd l'identité qui donnerait naissance à la culture pour courir de nouveau après l'identité, mais qui ne serait maintenant que promise et seulement atteignable ou retrouvable dans un autre monde.

Alors, il n'y aurait plus actuellement d'identité entre ce qui est et ce qui devrait être. Mais, dans cette identité, il n'y aurait plus de mal du tout. Il y a ici le danger ou la nécessité d'aboutir à du quiétisme (à la Zen) ou à du fatalisme à la grecque. Ce serait le point de vue humain, trop humain, c'est-à-dire notre subjectivité soumise au plaisir/déplaisir avec nos normes idéales (par exemple: éviter le déplaisir) qui nous ferait oublier le point de vue divin de l'ordre universel qui serait au-delà de notre façon subjective d'affirmer la réalité plaisante ou déplaisante. La perte de l'identité de ce qui est et de ce qui devrait être nous situerait dans le péché, dans le mal, car si ce qui est était nécessairement ce qui devrait être, nous serions toujours et nécessairement dans le meilleur des mondes et il serait bon, c'est-à-dire sans mal.

Le danger du quiétisme ou du fatalisme, c'est que nous n'aurions plus raison ni de raisons de nous révolter contre ce que nous appelons (avec la tradition chrétienne) le scandale du mal, car enfin, ce qui est nécessaire est toujours bien. Mais ce qui est n'est peut-être pas nécessaire car il aurait pu être autrement et surtout, pourrait être autrement avec un devoir-être différent de l'orientation prise par l'être passé et présent.

Ici, le mal radical ne serait pas seulement la non réalisation du devoir-être, mais ce serait un ne - doit - pas - être ("Nicht - sein - Sollende") comme principe positif de négation de l'idéal (le - 3 de Kant comme force positive opposée à + 3). Et, en ce sens, le péché ne serait pas un manque, un défaut ou une imperfection. Tillich nous semble très kantien.

Regardons ce qu'est le péché pour Tillich: "Car le péché est la sortie hors de l'identité déjà donnée."<sup>48</sup>

Et: "L'être idéal est celui qui jouit d'une parfaite unité et identité avec l'absolu. Mais en s'affirmant et en se posant comme soi individuel, il se sépare de l'universel et il brise son identité avec l'absolu."<sup>49</sup>

L'affirmation de soi, de sa liberté, tout en étant nécessaire pour affirmer son moi autonome, serait le fondement du péché:

La notion de péché se trouve ainsi étroitement reliée au principe constitutif du moi individuel: "cette auto-position de l'individu comme tel constitue l'essence du péché; ainsi le moi individuel comme pur individu est une création du péché, quelque chose de coupable en soi et pour soi."<sup>18 50</sup>

Alors, nous apparaît maintenant que l'actualisation de soi, c'est l'aliénation:

Comme le moment de l'actualisation de soi est aussi le commencement de la chute, la constitution de soi est toujours simultanément la réalisation de l'aliénation. "L'état de créature complètement réalisée est l'état de créature tombée."<sup>26</sup> "La création actualisée et l'existence aliénée sont identiques."<sup>27</sup>  
51

---

<sup>48</sup> Paul Tillich, Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung, in Gesammelte Werke, Band 1, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 48 (Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development, transl. by Victor Nuovo, London, Associated University Press, 1974, trad. p. 58); voir aussi : Jean Richard, Le péché comme contradiction et comme aliénation dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 172.

<sup>49</sup> Ibidem , p. 66 (trad. p. 77), in Culpabilité et péché, p. 172.

<sup>50</sup> Ibidem , p. 93 (trad. p. 107), in Culpabilité et péché, p. 172.

<sup>51</sup> Monique Dumais, La conception du péché chez les théologien(ne)s féministes, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 150.

Nous pourrions dire que notre affirmation libre s'affirme contre et se voudrait toute puissante, donc démesurée. Nous remarquerons que l'Hubris (la démesure) ou le péché d'orgueil ou de présomption est une idée que des théologiens ont reprise de la tradition.

Voici ce que nous dit Monique Dumais dans la note 24 de son article dans Culpabilité et péché: "L'Hubris, ce qu'on appelle le péché spirituel d'orgueil ou de présomption, qui selon Augustin et Luther a la priorité sur ce qu'on appelle le péché sensuel."<sup>52</sup>

Voici un théologien qui suit la tradition pour nous désigner l'Hubris comme étant le péché primordial:

Dans The Nature and Destiny of Man, Reinhold Niebuhr établit que l'être humain est à la fois un être fini et libre. L'être humain cherche alors à dépasser son insécurité par une volonté de puissance (will-to-power), qui trompe les limites de son état de créature humaine. En effet, il ignore les limites de son esprit et prétend qu'il peut arriver à un esprit universel. "Toutes ses poursuites intellectuelles et culturelles deviennent donc infectées par le péché d'orgueil. L'orgueil de l'Homme, et sa volonté de pouvoir bouleversent l'harmonie de la création."<sup>20 53</sup>

Alors, si l'actualisation de soi, l'affirmation de soi, c'est l'aliénation, ce serait parce que l'auto-position du moi se fait toujours-contre en absolutisant ainsi son

---

<sup>52</sup> Paul Tillich, L'existence et le Christ, théologie systématique, troisième partie, trad. de Fernand Chaply, Lausanne, édit. L'Âge d'Homme, 1980, p. 64; voir aussi : Monique Dumais, La conception du péché chez les théologien(ne)s féministes, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 148.

<sup>53</sup> R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, vol. 1, New-York, Charles Scribner's Sons, 1965, p. 179; voir aussi : Monique Dumais, La conception du péché chez les théologien(ne)s féministes, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 148.

autonomie, ce qui devient démesure, Hubris. Le fait même de me constituer comme être libre en affirmant mon autonomie, serait-ce déjà démesuré? Le péché serait-il une nécessité constitutive de notre être, de notre subjectivité, de notre liberté, et cela, du simple fait de l'affirmation de notre subjectivité? (Niebuhr fera cette critique à Tillich) Mais laissons ici les citations nous éclairer:

Tillich note ici que Schelling a fait du principe fichtéen de l'auto-position du moi le principe même de la chute du péché.<sup>19</sup> Plus généralement et plus profondément encore, le moi autonome, qui est le principe de toute la philosophie des Lumières, constitue lui-même le principe le plus radical du péché: "Le principe de l'Aufklärung est le moi subjectif, réflexif, qui s'absolutise lui-même, qui se pose en opposition à la nature. Mais par là, on fait du principe propre du péché le principe même de la philosophie. Car le péché est la sortie hors de l'identité déjà donnée."<sup>20</sup> On voit ainsi, bien concrètement et radicalement, en quoi consiste le péché. C'est dans l'autonomie, dans l'auto-position du moi, pour autant qu'en me posant, je m'oppose, je me pose en contradiction, je me sépare de tout ce avec quoi je suis idéalement uni et identifié: la nature, les autres individus et Dieu lui-même.<sup>54</sup>

Et nous voyons ici Tillich, reprenant Schelling, instituer le mal dans la constitution même du moi individuel et personnel:

Selon cette conception schellingienne, reprise ici par Tillich, le péché n'est plus simplement le fait d'un acte déficient par rapport aux normes morales. Le lieu propre du péché n'est plus telle ou telle faculté de l'âme, comme l'intelligence enténébrée, la mauvaise volonté ou le sentiment malveillant. Ce n'est pas non plus le fait de telle ou telle pulsion inconsciente, comme l'instinct sexuel ou l'instinct de puissance, qui ferait obstacle à la raison. Le lieu propre du péché, c'est le principe, la racine même de la constitution du moi individuel et personnel. C'est l'actuation du moi par moi-même: c'est l'acte ontologique par lequel je me pose moi-même comme sujet autonome. En ce sens, la notion du péché est vraiment radicaliste jusqu'au niveau ontologique. Mais c'est là justement que surgit la difficulté, qui est celle même de Niebuhr. Car cette notion ontologique du péché semble en faire

---

<sup>54</sup> Jean Richard, Le péché comme contradiction et comme aliénation dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 172-173.

quelque chose de nécessaire, constitutif de mon être, de ma subjectivité, de ma liberté même.<sup>55</sup>[c'est moi qui souligne].

Alors, être, pour l'Homme, serait être pour et par le péché. Ricoeur, avec Kant, dirait que être serait être pour le mal. Ça se manifesterait par la prétention de la conscience empirique à dire la totalité.<sup>56</sup>

C'est la perversion inhérente à la volonté d'accomplissement et de totalisation qui fait apparaître la véritable malice de l'Homme dans l'État et dans l'Église, en tant qu'institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation.<sup>57</sup>

Dans ce chapitre nous avons vu non seulement l'importance de la subjectivité pour décider ou non d'instaurer la loi morale dans la réalité mais aussi la liberté pour le mal pour nous constituer nous-même comme subjectivité. Dans le prochain chapitre, le chapitre cinq, nous ferons appel à Alquié pour analyser, chez Kant, la liberté comme fait de la raison pour constater, encore une fois, l'importance de la subjectivité qui s'engage mais aussi du réel qui résiste même à une intention bonne.

---

<sup>55</sup> Jean Richard, Le péché comme contradiction et comme aliénation dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", 1986, p. 173

<sup>56</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 345.

<sup>57</sup> Ibidem , p. 414.

## CHAPITRE V: RETOUR A KANT: LA LIBERTÉ, FAIT DE LA RAISON?

Alquié nous montre bien dans ses leçons que nous avons sous le titre La morale de

Kant que:

Ce que la Critique de la Raison Pure nous a enseigné, c'est précisément que, dans le temps, tout est déterminé, et que, pour que la notion de liberté puisse prendre son sens, et même un sens, il faut la situer en dehors du plan des phénomènes.<sup>1</sup>

Et:

. . . Dès lors, la causalité naturelle s'assimile à la causalité du désir, et la liberté à l'indépendance vis-à-vis du désir, et donc à la liberté morale. La volonté humaine, par conséquent, loin d'être libre dans le choix entre la détermination par la raison et la détermination par le désir, n'acquiert la liberté que dans la mesure où la raison seule la détermine, et donc au niveau de l'autonomie. C'est dans cette mesure que la moralité apparaîtra toujours, et même par la suite, comme la seule voie vers la liberté. [c'est moi qui souligne] <sup>2</sup>

Mais déjà nous pouvons entrevoir un problème: il faudra bien que la volonté puisse aussi se laisser déterminer par autre chose que la raison et ceci librement sinon la volonté se ferait nécessairement déterminer par la raison, par la loi morale, mais sans y avoir donné son assentiment d'elle-même, donc sans liberté. Si tel était le cas, ce serait comme affirmer une loi morale instinctive, déjà inscrite en nous-même. Ceci nous faciliterait bien la tâche mais nous enlèverait la liberté, cet acquiescement fait par soi-même et de soi-même pour conformer notre volonté à la loi morale. Et enfin, s'il n'y a pas de liberté, il ne pourrait y avoir de mal moral et radical. Nous pourrions être faible ou

---

<sup>1</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 150-151.

<sup>2</sup> Ibidem , p. 151.



fragile (nous succombons aux "tentations" trop facilement); nous pourrions être impur (où des motifs intéressés comme la prudence se mêlent au respect de la loi morale par devoir); mais nous ne pourrions pas être pervers, être méchant car s'il y a méchanceté possible en l'Homme, elle ne pourrait être que dans une liberté pour le mal. Ce qui répugne un peu à Kant qui nous dit bien que nous ne sommes pas des êtres diaboliques.

Mais le fait que nous pourrions être librement méchant, c'est-à-dire nier librement à la loi morale et à son respect par devoir la première place et faire passer la recherche de notre bonheur personnel, nos inclinations, avant le respect de la loi morale et le faire en principe, nous ferions ainsi le mal radical et, en ce sens, nous serions diabolique, mais seulement comme possibilité et non comme une nécessité constante.

La liberté serait alors autant pour le bien que pour le mal. Si nous acceptions cette dernière phrase, il nous faudrait aussi accepter que nous pourrions être méchant librement et que nous aurions aussi la possibilité d'être diabolique. Mais attention, nous ne serions pas naturellement diabolique, mais nous serions rationnellement possiblement diabolique. Nous ne serions pas des diables pour autant. Qu'est-ce que ça voudrait d'ailleurs dire ce terme de "diable", sinon un lien avec l'analité en psychanalyse, sinon un lien avec l'individualité singulière et donc mortelle, finalement, sinon un instinct de mort (Thanatos) dans la vie (Éros) elle-même?

Mais une liberté qui choisirait la recherche de bonheur personnel en premier et en principe, se perdrait comme liberté, se nierait elle-même, tout en ne perdant pas la possibilité de se reprendre (la liberté étant du niveau intelligible est toujours intacte et prête à se convertir). Et la liberté qui choisirait le mal, serait la liberté qui choisirait "librement" (de soi-même et par soi-même) de ne plus être libre. Alors, une fois ce choix fait, il n'y aurait plus de liberté. Donc, il n'y aurait liberté que lorsqu'il y aurait

moralité. C'est ce que nous montrera clairement Alquié; mais ça me semble aussi minimiser le problème du mal radical et sa signification et, à la limite, parler seulement d'une liberté pour le bien, pour la moralité. Regardons ce que dit Alquié:

Et la volonté est libre, non pas au "moment" où elle se détache du monde sensible, non pas parce qu'elle peut choisir entre se détacher ou ne pas se détacher du monde sensible; elle est libre en tant qu'elle est raison, et parce qu'elle se donne à elle-même sa loi. Je ne suis donc libre que lorsque je suis moral. Je ne suis pas libre quand je suis immoral. Je ne suis pas davantage libre quand je me demande si je vais faire oeuvre morale, car, dans tous ces cas, je suis plus ou moins le prisonnier des désirs sensibles, qui sont de l'ordre de ce qui est purement déterminisme, qui pèsent sur moi, qui m'appellent, qui me contraignent, qui m'influencent et m'inclinent. Je suis libre, ou je serai libre dans la mesure où je serai complètement détaché des désirs sensibles; je suis libre dans la mesure où je suis un être purement raisonnable. [c'est moi qui souligne] <sup>3</sup>

Or, peut-on être complètement détaché des désirs sensibles? Sommes-nous des êtres purement raisonnables?

Alors, nous dit Alquié:

... dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, ... la liberté, c'est donc l'équivalent de l'autonomie et de la moralité seule. Et finalement, je ne crois à la liberté que dans la mesure où est irréductible à la législation de la nature l'acte que j'exécute après m'être représenté, pour me déterminer, la seule forme de la raison.<sup>4</sup>

Alquié nous dit que Kant modifiera sur plus d'un point le problème de la morale et de la liberté qui nous préoccupe. Kant publiera en 1788, la Critique de la raison pratique. Et il y aura des changements en regard des Fondements de la métaphysique des moeurs (en 1785).

---

<sup>3</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 151-152.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 152.

Citons Alquié qui nous résume ce que "voulait" faire Kant dans ces deux ouvrages:

Les "Fondements de la métaphysique des mœurs" étaient . . . avant tout un livre de morale. L'ouvrage voulait dégager un élément purement moral, et montrer que l'impératif catégorique est un impératif applicable et que je peux, selon sa formule, juger si les actes sont moraux ou non. La Critique de la raison pratique n'est pas un livre de morale . . . L'ouvrage se demande comment la moralité est possible. Il veut expliquer et fonder la moralité. Le problème n'est plus celui de l'établissement du devoir, ce n'est pas celui, non plus, de l'application du devoir, c'est celui de son fondement. Et ce problème consiste seulement . . . à chercher comment un impératif catégorique est possible... Le problème sera résolu par la liberté. [c'est moi qui souligne] <sup>5</sup>

Et Alquié nous dit bien que la liberté ne sera ni intratemporelle, c'est-à-dire comme un caractère propre à notre existence temporelle ou comme intérieure à notre existence dans le temps, ni supratemporelle, c'est-à-dire comme une expérience métaphysique qui nous introduirait directement dans le monde nouménal. Mais autant dans les Fondements de la métaphysique des mœurs que dans la Critique de la raison pratique: " . . . la liberté est comme telle inaccessible, et par conséquent elle n'est posée que par la fonction synthétique qu'elle remplit."<sup>6</sup>

Alquié va nous expliquer un petit problème concernant la liberté qu'il trouve dans la Critique de la raison pratique: "Dans la Critique de la raison pratique, Kant part de cette affirmation: il y a des lois pratiques. De cela, il ne doute pas. Il y a des lois pratiques, telle est la présupposition admise à la base."<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 152-153.

<sup>6</sup> Ibidem , p. 153.

<sup>7</sup> Ibidem , p. 154.

Si dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, Kant avait pu démontrer que l'impératif catégorique était bien réel, il aurait du même coup démontré la réalité des lois morales (pratiques) et du même coup aussi, il aurait affirmé la liberté comme réelle. Alors, si Kant part dans la Critique de la raison pratique avec la présupposition qu'il y a des lois pratiques, il semble partir avec la solution au problème. Mais présupposer au départ résolu ce qui nous fait problème nous crée vraiment un plus gros problème.

On pourrait appeler ça éviter le problème car il y a une différence entre affirmer: si l'impératif catégorique est réel, voilà ses conditions et affirmer sa réalité (c'est-à-dire celles de lois morales). Ce qui n'était qu'hypothétique dans les Fondements de la métaphysique des moeurs devient un point de départ présupposé (acquis comme réel) dans la Critique de la raison pratique. C'est un "saut" difficile à justifier.

Laissons Alquié nous clarifier le problème:

Dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, en effet, qu'est-ce qui nous avait été dit? Il nous avait été dit: si l'impératif catégorique est réel, voilà ses conditions. Et j'avais essayé de le montrer; nous n'avions pas pu de ce fait, du fait de ce point de départ hypothétique, affirmer totalement la liberté comme réelle. Ici [dans la Critique de la raison pratique], au contraire, nous partons de lois morales considérées comme réelles.<sup>8</sup>

Et nous voyons lentement la présupposition de lois morales considérées comme réelles prendre une grande importance pour fonder la liberté qui est seulement affirmée même dans la Critique de la raison pratique.

Mais, la méthode de la Critique de la raison pratique:

---

<sup>8</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 154.

... , contrairement à celle des Fondements de la métaphysique des moeurs, est résolument synthétique. Nous partons ici, non pas du devoir pour aller à la liberté, mais de la liberté pour aller au devoir.<sup>9</sup>

Alors, la liberté va devenir nécessaire pour fonder le devoir. Mais la liberté se fonde sur la présupposition de lois morales qui elles (lois morales: l'impératif catégorique avec ses différentes expressions) ne sont qu'hypothétiques. La liberté ne serait-elle qu'hypothétique? Mais comment une liberté hypothétique pourrait-elle fonder un devoir nécessaire? Voici comment nous l'explique Alquié:

Mais la liberté affirmée doit bien être fondée. Et elle n'est pas fondée dans l'intuition intelligible, puisque nous n'avons pas d'intuition intelligible. Il demeure, par conséquent, qu'elle est fondée à partir de la loi, et de la conscience de la loi posée comme réelle. C'est bien à partir de la conscience de la loi posée comme réelle que nous nous élevons à la liberté.<sup>10</sup>

Alquié nous résumera la solution kantienne du cercle vicieux de la double implication de la liberté par la loi morale et de la loi morale par la liberté. La solution de Kant dans les Fondements de la métaphysique des moeurs était de s'en tirer par le niveau intelligible (où la liberté se situe) et la solution dans la Critique de la raison pratique était que puisque la loi morale nous est connue, nous pouvons connaître, par elle, la liberté. Mais la loi morale nous est-elle connue justement? Nous verrons un peu mieux maintenant l'importance de la présupposition qu'il y a des lois pratiques (qu'il y a la loi morale). Nous le verrons avec cette citation où Alquié résume rapidement le problème:

Dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, nous sortions du prétendu cercle vicieux de la double implication de la liberté par la loi et de la loi par la liberté en nous plaçant, nous l'avons vu, à deux points de vue, celui du sensible, celui de l'intelligible. Mais, comme nous l'avons dit aussi, ceci supprimait la contradiction du concept, mais ne parvenait pas à le fonder comme concept réel. Ici [dans la Critique de la raison pratique], dans

<sup>9</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 154.

<sup>10</sup> Ibidem , p. 155.

une note de la préface, nous sortons de ce même cercle vicieux ou d'un cercle vicieux analogue, par la distinction célèbre de la "ratio essendi" et de la "ratio cognoscendi". "Pour qu'on ne songe pas, écrit Kant, à trouver ici des inconséquences, je rappellerai que la liberté est la ratio essendi de la loi morale, mais que la loi est la ratio cognoscendi de la liberté." S'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne serait pas en nous, mais si la loi morale ne nous était pas connue, nous ne connaîtrions pas la liberté. Or la loi morale nous est connue. Nous pouvons donc connaître, par elle, la liberté.<sup>11</sup>

Il faut vraiment nous assurer que nous connaissons la loi morale (que nous avons conscience de la loi morale) et il faut vraiment nous assurer de la liberté. Il faudrait ici se rappeler que nous avons affirmé ailleurs dans ce travail, l'importance de la liberté pour nous imputer les mérites d'une bonne action et les punitions d'une mauvaise action.

Autrement dit, l'importance de la liberté autant au niveau moral individuel que politique, que légal (niveau du droit). La liberté comme un concept nécessaire à notre civilisation mais qui semble fragile (dans le sens de non fondé) avec les analyses que nous fait Alquié de la Critique de la raison pratique. Ça nous semble aussi un concept fragile (la liberté), du moins pour l'instant.

Mais la loi morale connue, c'est la conscience de la loi:

C'est pourquoi Kant emploie, pour désigner la conscience de la loi, le terme de "fait de la raison", *Factum der Vernunft* . . .  
 . . . L'expression "fait de la raison" ne désigne pas, je vous le rappelle, j'en ai longuement parlé, un fait empirique. Mais il exprime bien, cette fois-ci, une présence réelle, la présence en nous de la loi. Et c'est l'affirmation de cette présence qui rendra catégorique l'affirmation de la liberté.<sup>12</sup>

Nous voyons ici l'importance de clarifier cette présence en nous de la loi. Il est à remarquer que Freud, lui, voulait clarifier justement la genèse de cette conscience de la

<sup>11</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 155.

<sup>12</sup> Ibidem , p. 156.

loi en nous, de cette conscience morale. Mais, nous serait-il vraiment permis de lier la conscience de la loi chez Kant avec la conscience morale (et aussi avec la culpabilité inconsciente chez Freud et chez un autre psychanalyste: Jacques Goldberg)?

Nous pensons que nous devrions tenter, un jour, de lier Freud à Kant précisément parce que nous pensons clarifier non seulement la conscience de la loi mais aussi pour diminuer l'ineffabilité du concept de mal radical chez Kant. Mais il faudrait savoir clairement que si nous suivions Freud dans une genèse de la conscience morale, nous enlèverions au mal son caractère scandaleux parce qu'ineffable (tragiquement inexplicable).

Enfin, le caractère transcendantal, métaphysique, du mal serait réduit ainsi à une explication déterministe, génétique, scientifique. Et essayer de fonder la loi morale, la liberté, le mal radical et son caractère scandaleux, par le recours à la métaphysique, (à un monde intelligible qui nous ferait déclarer la loi morale, la liberté, le scandale du mal, comme ineffable) ne serait plus satisfaisant en regard d'une explication déterministe, génétique, scientifique. La science ne pourrait admettre le niveau intelligible comme explicatif.

Alors, le mythe (avec ses symboles et sa notion de sacré), la religion, la métaphysique seraient tous d'un niveau explicatif interdit à la science et que la science interdirait parce qu'il n'y aurait pas de connaissances possibles pouvant provenir d'un niveau intelligible. Ce serait le Kant de la "Critique de la Raison pure" mais aussi appliqué à la morale, à la liberté et au problème du mal comme scandale inexplicable.

Autrement dit, la psychanalyse reculerait sûrement le recours, trop rapide à notre avis, à qualifier d'ineffable l'origine du mal radical. Nous pourrions caricaturer et

traiter Freud de néo-kantien utilisant un langage différent de Kant. Mais pour l'instant, ce ne serait qu'une caricature!

Avant d'aller plus loin dans la Critique de la raison pratique, aidons-nous d'Alquié pour résumer la situation:

Donc, dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, Kant a simplement raisonné comme suit: s'il y a un impératif catégorique, il faut qu'il y ait une liberté. Et ici (Critique de la raison pratique), tout d'un coup, il nous dit: il y a une loi morale, il y a donc une liberté. Il est donc bien tentant de prétendre, comme on l'a fait parfois, que Kant n'a pas établi l'existence du devoir, ou, plus exactement, qu'il n'a jamais totalement répondu aux questions posées par les Fondements de la métaphysique des moeurs. Il y a donc bien, entre les Fondements de la métaphysique des moeurs et la Critique de la raison pratique, une sorte de hiatus. Et le problème qui, somme toute, dans les Fondements, avait été laissé en suspens n'est pas ici (Critique de la raison pratique) repris. Ou s'il l'est, il l'est en d'autres termes, et précisément en tenant pour réel ce que, jusqu'à maintenant, on ne considérait que d'une façon hypothétique.<sup>13</sup>

Nous pourrions dire avec Alquié que, dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, le but de Kant "était seulement d'établir la formule de l'Impératif catégorique."<sup>14</sup> Ce que Kant confirme dans une note de la préface de la Critique de la raison pratique citée par Alquié: "Donner du devoir une formule exacte est aussi important que trouver, en mathématiques, l'exacte formule d'un problème."<sup>15</sup>

Mais nous sentons encore un malaise car Kant, tout en évitant d'y répondre, soulevait, dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, la question de la réalité ou non de l'impératif catégorique. Il change de méthode dans la Critique de la raison pratique:

---

<sup>13</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 156-157.

<sup>14</sup> Ibidem , p. 159.

<sup>15</sup> Ibidem , p. 159.



Kant va maintenant procéder synthétiquement: "Autrement dit, l'acte moral, c'est à nous qu'il appartient de le réaliser."<sup>16</sup>

Il ne s'agit plus comme dans la Critique de la raison pure de fonder une science effectivement réalisée.

Or il ne s'agit plus en morale de savoir si jamais une action effective a été accomplie selon la loi. Il suffit de savoir que la loi commande. Autrement dit, l'acte moral, c'est à nous qu'il appartient de le réaliser. Il dépend de nous. Il ne s'agit plus ici d'une réalité à connaître, mais d'une action à produire.<sup>17</sup>

Ça semble suffisant à Alquié que Kant néglige le problème de l'existence ou non de l'impératif catégorique.

Voilà pourquoi, je pense, Kant croit pouvoir tout d'un coup négliger le problème qu'il a soulevé, à savoir: est-ce que l'impératif catégorique est, ou non, réel? Il ne part plus du devoir, mais il part de la loi, et il nous dit: peu m'importe que la loi ait été jamais obéie ou non, il suffit qu'elle soit la loi, et il dépend de moi de réaliser ce qu'elle m'ordonne.<sup>18</sup>

Pointe ici un appel à la subjectivité (à son caractère empirique ou sensible) pour réaliser l'acte moral. Notre engagement libre devient nécessaire pour soutenir la loi morale mais notre engagement libre pourrait ne pas soutenir la loi morale en soutenant la recherche de bonheur personnel par exemple, quitte à perdre notre liberté pour ce choix précis. Nous ne croyons pas qu'il y ait un engagement "une fois pour toutes", un engagement décisif et définitif.

---

<sup>16</sup> Ferdinand Alquié, La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974, p. 160.

<sup>17</sup> Ibidem , p. 160.

<sup>18</sup> Ibidem , p. 160.

Au contraire, il y aurait la nécessité d'une succession dans le temps pour passer d'un libre choix du mal vers un libre choix du bien et où l'on peut encore faillir (choisir de nouveau librement le mal). Le choix est toujours libre et entier à chaque nouveau choix. Sinon, choisir librement, "une fois pour toutes", par le caractère intelligible de notre liberté, tout en gardant la possibilité de choisir librement pour le bien (le respect de la loi morale) ou de choisir librement pour le mal (la recherche de bonheur personnel en premier, et en principe, avant le respect de la loi morale), ferait qu'avec un seul choix libre, nous déciderions de notre sort pour l'éternité (pour toujours). Avec un seul choix, nous nous sanctifierions ou nous nous damnerions. Mais, il n'y aurait plus de possibilité de conversion! Et même, étant donné que le mal existe de "fait" ou, si tel était le cas, que nous aurions tous choisi au moins une fois librement le mal, nous serions tous condamnés sans conversion possible.

Comment le caractère intelligible de notre liberté intemporelle pourrait-il être contradictoire: liberté intemporelle pour le bien et liberté intemporelle pour le mal? Ce que Kant demande aux idées, c'est qu'elles ne soient pas contradictoires! Il n'y avait donc pas "d'une fois pour toutes" mais seulement du coup par coup: la liberté intelligible intemporelle est toujours pleine pour chaque nouveau choix libre, est à la fois possible pour le bien ou pour le mal, pour le respect de la loi morale ou pour la recherche du bonheur personnel choisi en premier, et en principe, avant la loi morale. Il n'y aurait donc pas "d'une fois pour toutes" du mal radical, ni "d'une fois pour toutes" de la délivrance dans la conversion!

Mais même si l'intention est bonne, même si nous choisissons librement de respecter la loi morale, il nous semble que parfois les conséquences effectives peuvent être mauvaises. Mais le problème, dans ces cas, ne sera pas au niveau de l'intention ni du principe mais au niveau de l'instauration effective de la loi morale dans la réalité et là, le

réel résiste. Il faudrait un effort du Tout Autre, de Dieu, par sa grâce ou l'espoir, par la religion, que les résistances de la réalité seront vaincues un jour. Nous ne pourrions que nous efforcer à respecter notre devoir, la loi morale; le reste ne serait qu'erreur de jugement dans l'application d'un principe, ce qui est encore possiblement corrigible, ou encore un reste mais celui-là indépassable, la résistance du réel. Ce serait peut-être finalement cette résistance du réel qui exigerait l'espoir de la religion. Et nous rejoindrions ainsi la religion comme mythe explicatif et consolateur d'une réalité difficile à vivre et qui est Toute Autre, qui résiste de toutes parts.

Alors, peut-être que nous arriverions à une idée farfelue comme celle-ci : que la réalité n'a qu'à être; autant être pensée qu'être agie et qu'en réalité, elle ne serait qu'éternellement présente? Ce serait comme si nous avions l'impression d'être incrusté dans le présent possiblement comme le primitif dont nous parle Mircea Éliade <sup>19</sup> et surtout lorsqu'il vivait le mythe qui le situait dans un temps primordial (nous dirions dans un monde intelligible intemporel), tout en restant dans la chronologie "normale" d'un temps psychologique s'écoulant vers l'avenir (avec nos notions de passé, présent et futur). Nous dirions un temps linéaire et axé vers le progrès historique plutôt qu'un cyclique sans histoire!

Dans le chapitre suivant, le chapitre six, nous verrons encore la nécessité de l'engagement libre de notre subjectivité pour établir le principe moral dans la réalité. Cette fois-ci, nous arriverons à cette conclusion après avoir confronté les idées de Kant à celles de Hume. Nous croyons encore à la supériorité des idées de Kant, en comparaison des idées de Hume, pour ce qui concerne le problème du fondement de la loi morale.

---

<sup>19</sup> Mircea Éliade, Aspect du mythe, Paris, nrf, Coll. "Idées", no. 32, Gallimard, 1965, p.31.

## CHAPITRE VI: KANT OU HUME?

Regardons Hume exprimer sa morale esthétique de l'honnête Homme. Ensuite, Kant apportera sa critique. Nous verrons Kant tentant de s'éloigner du sentiment moral ou de le poser comme représentant de la loi morale dans la sensibilité mais restant second. Kant délaissera ainsi l'analyse de l'immédiateté du sentiment moral qui nous amènerait possiblement à une genèse du sentiment moral et à une arbitrarité des principes moraux mais n'enlèverait rien à l'élaboration d'un consensus moral fondé sur l'éducation de ce sens moral. Nous dirions que par la pression sociale (l'éducation), nous pourrions ressentir un surmoi culturel.

Il y aurait donc l'éducation d'un sentiment moral pour viser à un consensus moral et Michel Malherbe, dans Kant ou Hume, pense même que Hume voulait le faire sous le couvert de la scientificité: ". . . mais sa contrainte sera seulement celle d'une connaissance exacte qui restitue l'impression primitive."<sup>1</sup> Il faudrait arriver à une science empirique des passions pour consolider un sens moral naturel.

Premièrement, laissons place à Hume que Malherbe nous cite:

"Avoir le sens de la vertu, ce n'est rien de plus que sentir une satisfaction d'un genre particulier à la contemplation d'un caractère. C'est ce feeling lui-même qui constitue notre éloge et notre admiration." (Traité de la nature humaine, 471, 587 [premier chiffre: édition anglaise; deuxième chiffre: traduction]) Par nature, nos jugements pratiques sont sans raison. Il s'ensuit deux conséquences:

<sup>1</sup> D'abord le jugement moral, étant esthétique, ne détermine aucune valeur absolue, non pas qu'il soit relatif à chaque individu, puisqu'il est une

---

<sup>1</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 197.

impression primitive universellement répandue et uniforme, mais parce qu'il n'est pas catégorique, étant l'idée ou la pensée d'un feeling, dont le mode d'être est empirique et contingent. Un tel sens, bien que naturel, n'est pas toujours infaillible . . .

2<sup>e</sup> Ensuite, tout objet étant jugé selon le plaisir et le déplaisir, il n'y a pas lieu de distinguer dans la pratique humaine entre deux sortes de bien, le bien moral et le bien naturel. "Défaut, faute, vice, crime: ces mots dénotent, semble-t-il, des degrés de critique et de désapprobation, qui au fond, sont pourtant tous sensiblement de la même espèce." (Enquête sur les principes de la morale, 322, 185) [c'est moi qui souligne] <sup>2</sup>

Et Hume précisera encore:

Les frontières entre la raison et le sens moral sont nettes: la raison connaît le vrai et le faux, et découvre les propriétés des choses; le sens moral au contraire, antérieurement à toute connaissance, produit en l'esprit une impression sensible: la vertu, le vice d'une action nous échappent tant que nous les considérons comme des qualités de l'objet, alors qu'ils expriment seulement le rapport naturel de cet objet à notre sentiment et qu'ils sont bien plutôt des qualités de notre esprit. (Traité de la nature humaine, 469, 584) Nous approuvons par jouissance et blâmons par aversion. "L'impression qui naît de la vertu est agréable et celle qui procède du vice est déplaisante." (Traité de la nature humaine, 471, 587) <sup>3</sup>

Et nous voyons déjà une riposte de Kant:

C'est parce qu'il repose sur l'agrément, que Kant range le principe du sens moral sous celui du bonheur, sans prendre en compte la signification de son immédiateté (Fondements de la métaphysique des mœurs, IV 442, 174 note). Cette immédiateté est explicitement réduite dans la Critique de la raison pratique, qui fait de tout contentement moral un effet qui présuppose le concept de la moralité (Critique de la raison pratique, V 38,39), ou contestée au nom de la rationalité du principe (Critique de la raison pratique, V 117-8, 126-7) Cf. Doctrine de la vertu VI 376, 44 [Le titre est ici suivi du tome et de la page dans l'édition de l'Académie, puis de l'indication de la page dans la traduction choisie; c'est moi qui souligne] <sup>4</sup>

<sup>2</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 196-197.

<sup>3</sup> Ibidem , p. 196.

<sup>4</sup> Ibidem , p. 310, note 30.

Et voyons maintenant Malherbe réagir, en s'appuyant sur Kant, à cette morale de Hume:

A cette morale esthétique de l'honnête Homme (si proche du goût du XVIII<sup>e</sup> siècle), on pourrait objecter, à la lumière de la Critique Kantienne, deux caractères susceptibles de la disqualifier d'emblée, en tant qu'analyse du fondement pratique:

1<sup>re</sup> d'abord elle n'est capable de représenter aucune règle;

2<sup>e</sup> ensuite, reposant sur le plaisir, elle se confond avec un système de l'utilité, ayant l'amour de soi pour principe.<sup>5</sup>

Regardons bien maintenant le monde intelligible et la liberté prendre une importance capitale pour Kant:

"Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un point de vue, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique." (Fondements de la métaphysique des mœurs, IV 458, 201-2)<sup>6</sup>

Et voici ce qu'ajoute Malherbe:

De nombreux commentateurs ont été sensibles à cette restriction. Voir, par exemple, H.J. Paton, The categorical imperative, p. 226: "les considérations métaphysiques au sujet de la liberté et au sujet de la participation au monde intelligible, peuvent être absolument nécessaires pour défendre un principe moral devant être établi indépendamment, mais elles ne peuvent l'établir par elles-mêmes." <sup>7</sup>

<sup>5</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 197.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>7</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 309, note 28; voir aussi : H. J. Paton, The Categorical Imperative, Londres, Hutchinson, 1<sup>re</sup> édition, 1947, et 6<sup>e</sup> édition, 1967 (édition citée), p. 226; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 42-43.

Nous voyons ici surgir la nécessité de la liberté pour défendre un principe moral et où l'engagement libre de notre subjectivité est nécessaire pour établir ce principe moral dans la réalité.

Et voilà, dans la citation suivante, que la liberté est postulée comme nécessaire pour orienter la volonté à prendre la loi morale comme maxime:

"Est synthétique l'obligation où se trouve ma volonté de prendre la loi morale comme maxime, obligation qui n'est pas comprise dans mon vouloir."  
(Fondements de la métaphysique des mœurs, IV 420, 135, n.)<sup>8</sup>

Car l'obligation, étant synthétique, requiert l'engagement de notre liberté pour le bien, pour le respect de la loi morale.

Cependant, nous aurions tendance à suivre Hume pour la valorisation du plaisir et de la sensibilité même si nous ne pensons pas présentement que ce soit une façon adéquate (par le sens moral) de fonder la moralité, car notre but est toujours "politique": vouloir éliminer l'arbitrarité des principes de la moralité et de la vie en société. Kant n'est-il pas dans une voie où la possibilité fondatrice de la raison devient communicationnelle avec Habermas? Nous voulons simplement signifier que Habermas s'inspirerait d'une raison kantienne mais modifiée et que Kant peut ouvrir à une intersubjectivité rationnelle et communicationnelle; mais nous ne développerons pas ce point aujourd'hui.

Alors, Kant n'est-il pas dans une voie où la possibilité fondatrice de la raison serait plus forte qu'un scepticisme humien ou qu'un consensus social aléatoire, où ses principes fondateurs sont arbitraires mais où la pratique sociale est tolérante (peut-être

---

<sup>8</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 199.

même à cause de l'arbitrarité des principes)? Il nous semble, présentement, que nous devrions viser à l'élimination de l'arbitrarité des principes tout en maintenant la tolérance. Nous pouvons bien faire les vœux pieux que nous voulons!

Mais peut-être que notre décision est faussée par la rage de fonder qui précisément serait l'Hubris, une démesure de la raison lui enlevant toute raison.

Et Kant a admis l'altérité du sensible:

. . . il a admis l'altérité du sensible, a reconnu son inévitable antériorité: l'être n'est pas identique au rayonnement propre de la pensée ou de la raison; mais sa manifestation fondée doit, pour être complète, prendre réalité sensible.<sup>9</sup>

Notre dire sur l'être ou la réalité n'est jamais la réalité et doit sans cesse s'y confronter, y référer pour acquérir un certain sens. En ce sens, Kant serait pré-humien et plus angoissé ou plus crispé sur la nécessité de donner du sens et même du sens symbolique (par le schématisme) tout en admettant l'altérité du sensible où le sens nous signifierait au mieux l'absence de la réalité et où même un sens ne prendrait intérêt pour nous que lorsqu'il essaierait de devenir réalité sensible. Mais il échouerait toujours et c'est pourquoi le meilleur sens du sens serait de nous signifier l'absence de la réalité.

Ou bien regardons:

. . . l'être est adéquat à sa réalité et concentré dans son surgissement et son écoulement, en sorte que son apparaître est matériel: sa puissance sensible de manifestation ne véhicule aucun sens ni aucune nécessité pensée; il peut prendre quelque apparence, par l'effet d'une genèse des formes et des règles et la nature humaine travaille à associer le multiple, à lier les ordres, afin d'aménager le devenir et le rendre aisé et vivable; mais les ordres sont

---

<sup>9</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 277.



humains et fragiles, et ce serait une illusion que de dresser le phénomène total, c'est-à-dire la raison, en principe.<sup>10</sup>

Vous pouvez constater que nous sommes en train de nous découvrir une certaine tendance humienne en autant que l'être serait le multiple, car si nous affirmions que l'être est un, que l'être est sujet propositionnel (dans le propositionnalisme de Meyer)<sup>11</sup> et donc substance, le multiple serait aussi être mais comme les accidents de l'être qui sont aussi, ou comme les prédicats propositionnels qui analysent la substance. Nous ne voulons pas présentement analyser, clarifier ce propositionnalisme de Meyer où celui-ci étudie Martin Heidegger.

Nous illustrerons plutôt une conséquence de l'empirisme par un exemple contemporain. Le cas de John Rawls dans A Theory of Justice.

---

<sup>10</sup> Michel Malherbe, Kant ou Hume, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1980, p. 277.

<sup>11</sup> Michel Meyer, Science et métaphysique chez Kant, Philosophie aujourd'hui, P.U.F., 1988, p. 14-15.

## ILLUSTRATION CONTEMPORAINE D'UNE CONSÉQUENCE DE L'EMPIRISME:

### LE PROJET DE JOHN RAWLS

Le projet de John Rawls dans A Theory of Justice<sup>12</sup> nous semble être un bon exemple pour illustrer les problèmes qui découleraient de l'acceptation ou de la résignation à ne plus vouloir fonder des principes moraux pour les justifier et donc leur enlever leur arbitrarité. Nous pensons que nous devons tout faire pour dépasser les principes arbitraires "provisoires" fixés par consensus "majoritaire" parce que la force des principes (moraux ici) viendrait de leur fondement qui les rendrait universels en leur enlevant précisément leur arbitrarité. Il nous semble donc que nous puissions très difficilement nous passer de la fondation justificatrice des principes moraux premiers.

Pour cette illustration, nous nous servons de l'étude que Gilles Lane fait au chapitre VI (note 12): "Justice et pensée libérale contemporaine" de son livre Pouvoir, justice et non-mépris.<sup>13</sup>

Rawls voudrait donc remédier à la situation, c'est-à-dire répondre à la question suivante: "Que faire lorsqu'il n'y a pas de critère de justice indépendant?" Car si l'on veut qu'il y ait malgré tout coopération sociale pour le bénéfice de tous, est-ce qu'il ne faudrait pas trouver quelque autre moyen de s'entendre sur ce qui serait juste et injuste, ou tout au moins sur une conception commune de la justice? La réponse de Rawls est la suivante: en l'absence de critères indépendants (ou d'un accord à leur sujet), on pourrait au moins s'entendre sur l'adoption d'une "justice procédurale pure" (p. 136) [de l'édition anglaise], qui aurait l'avantage, elle, de nous fournir des principes et des critères communs. Puisque nous ne parvenons pas à nous entendre à partir de critères indépendants, est-ce que ce ne serait pas à nous, en effet, de "décider ensemble, une fois pour toutes, ce qui

---

<sup>12</sup> John Rawls, A theory of justice, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971, traduction française aux éditions du Seuil, 1987.

<sup>13</sup> Gilles Lane, Pouvoir, justice et non-mépris, VLB éditeur, Montréal, 1989, surtout p. 157-158, 159 et 163.

devrait désormais compter comme juste et injuste?" (p. 12) [de l'édition anglaise] <sup>14</sup>

Nous voyons maintenant surgir l'idée d'une majorité qui nous signifie la non acceptation par certains des principes qu'eux trouveraient insatisfaisants, ce qui nous signifierait la non universalité des principes ou l'arbitrarité des principes:

Rawls a dû reconnaître en effet que la "justice procédurale pure" qu'il propose dans sa théorie ne saurait livrer de consensus que pour une majorité de citoyens, c'est-à-dire pour ceux-là seuls qui auraient été capables de réviser ou de modifier leurs conceptions de la justice, afin de pouvoir profiter, justement, de cet accord.<sup>15</sup>

Rawls avait entrepris son travail remarquable parce qu'il ne croyait pas qu'il soit possible de fonder, vraiment justifier des principes premiers:

Malgré que Rawls ne l'ait jamais dit explicitement, il semble bien qu'il ne croit pas du tout, pour sa part, en l'existence d'un critère "indépendant" de justice (p. 86) [de l'édition anglaise], c'est-à-dire d'un critère (ou d'un ensemble de critères) qui serait évident en lui-même (p. 21), nécessaire, définitif (p. 578), et qui pourrait donc nous indiquer, chaque fois, ce qui est juste ou injuste? <sup>9</sup> <sup>16</sup>

Et regardons:

Il a tout de même affirmé, en un endroit, qu' "il n'existe aucun ensemble de conditions ou de principes premiers dont on puisse vraisemblablement prétendre qu'ils soient nécessaires, ou qu'ils définissent la moralité, et qui soient donc particulièrement aptes à porter le poids de la justification." (p. 578) [de l'édition anglaise] <sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Gilles Lane, Pouvoir, justice et non-mépris, VLB éditeur, Montréal, 1989, p. 159.

<sup>15</sup> Ibidem , p. 163.

<sup>16</sup> Ibidem , p. 157-158.

<sup>17</sup> Ibidem , p. 158, note 9.

Il nous semble présentement qu'il nous faille fonder, justifier les principes moraux premiers, pour précisément éviter l'arbitrarité qui demeure toujours même avec un consensus de la majorité.

Nous ferons, dans le chapitre sept, une interprétation relevant de la psychanalyse. Nous orienterons ainsi le problème du mal dans une perspective civilisatrice où le mal parce qu'il demeure ineffable chez Kant situerait ce dernier (Kant) dans le prolongement de la tradition judaïque (par le mythe adamique, le mythe du péché originel) et où la culpabilité s'expliquerait par sa fonction civilisatrice.

## CHAPITRE VII: INCURSION DANS LA PSYCHANALYSE

### RAPPORT ENTRE L'INDIVIDUALITÉ DU DÉSIR ET L'UNIVERSALITÉ DE LA LOI.

Le sentiment de culpabilité serait-il à deux volets?

Le sentiment de culpabilité provient d'une insécurité fondamentale: la peur de perdre l'amour, et s'accompagne d'une tendance à retrouver la relation amoureuse perdue ou qu'on a craint de perdre. Il est fonction d'un désir libidinal insatisfait ou qui risque de l'être: il provient de l'amour frustré. Le mot "conscience", bonne ou mauvaise, veut dire connaître: "naître avec", qui renvoie à un lien à l'autre. La personne coupable se sent isolée, seule, exclue de la communauté et en souffre (cas de Copernic). Elle cherchera à rétablir le lien mais comment?, sinon en renonçant au moins partiellement à la gratification libidinale, ce qui est très peu plaisant! C'est ainsi qu'un enfant pourra renoncer à son biberon ou à sa sucette pour ne pas déplaire à sa mère, mais cela suscite une colère contre elle. C'est l'agressivité retournée contre lui qui va faciliter le renoncement. L'autopunition qui se développe ainsi provient de l'agressivité qui, transposée sur le sujet lui-même exprime une intention réelle ou fantasmée de destruction d'un objet d'amour.<sup>1</sup>

Et: "Le besoin de punition peut donc être distingué du sentiment de culpabilité, quoique ordinairement il l'accompagne et en dérive."<sup>2</sup>

Précisons les deux volets:

En effet le sentiment de culpabilité provenant de l'amour frustré cherche à rétablir l'amour perdu. Tandis que le besoin de punition est une réaction agressive ou un moyen parmi d'autres en vue d'opérer ce rétablissement; ce

---

<sup>1</sup> Michel Dansereau, La culpabilité, d'un point de vue psychanalytique. (origine du sens du péché?), in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales, Coll. Héritage et projet, Fides, 1986, p. 23-24.

<sup>2</sup> Ibidem , p. 24.

dernier pourrait aussi bien se réaliser par la réparation, la séduction, la câlinerie ou le pardon [la confession!] La culpabilité représenterait le pôle positif amoureux, elle relèverait du sens érotique de la réalité. Le besoin de punition en serait le pôle négatif, il relèverait d'un sens agressif de la réalité.<sup>3</sup>

Le besoin de punition ne serait donc pas tout à fait l'équivalent de la culpabilité mais plutôt une conduite d'adaptation à la culpabilité, c'est-à-dire un moyen de résoudre la culpabilité.

La distinction entre culpabilité et besoin de punition permet en outre de comprendre quelque chose de la vie spirituelle. Un mystique comme Saint-Ignace pourra cesser de se punir, renoncer plus ou moins à l'ascèse au cours de son évolution, sans pour autant ne plus éprouver de culpabilité face à sa "médiocrité" devant l'appel d'amour qu'il ressent. Il a renoncé à l'autopunition mais non au sens du péché! Le mystique aurait un sens érotique de la réalité, alors que le simple ascète en aurait plutôt un sens agressif: l'énergie hostile sert de carburant à l'autopunition. Il faut aimer quelqu'un pour développer de la culpabilité. Il faut haïr quelqu'un pour se punir.<sup>4</sup>

L'ineffable de la clarification de l'origine du mal radical chez Kant, ou l'impossibilité de clarifier une liberté pour le mal pourrait insérer Kant dans le prolongement de la tradition judaïque où il y aurait trois étapes:

1<sup>o</sup> l'absolu de la loi;

2<sup>o</sup> la possibilité d'une transgression;

3<sup>o</sup> la réconciliation dans le pardon.

Mais ce serait l'absolu de la loi judaïque qui expliquerait que Kant parle d'ineffable:

---

<sup>3</sup> Michel Dansereau, La culpabilité, d'un point de vue psychanalytique, (origine du sens du péché?), in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales, Coll. Héritage et projet, Fides, 1986, p. 24.

<sup>4</sup> Ibidem , p. 25.

La logique religieuse se fonde sur un absolu concernant l'origine de la loi. Le mythe adamique illustre bien cette position de la loi venant de Dieu [il faut faire attention ici: pour Kant c'est lorsque nous voulons réaliser la loi morale que l'espoir de la religion est utile. Car la raison est capable de concevoir le devrait être, le loi morale, indépendamment de la religion]; tout questionnement sur l'origine de cette loi est impensable. Désirer connaître l'origine du bien et du mal est l'interdit primitif constitutif de l'état des choses, de la société et de la culture juive. L'interdit de la connaissance de l'origine du bien et du mal est le mythe primitif en anthropologie juive qui permet de stopper la question de l'origine. Dieu étant à l'origine, il devient alors impensable de poser la question de l'origine de Dieu . . . L'arrêt de la question de l'origine dans une croyance et l'interdit de sa remise en question serait constitutive du groupe. La loi, en ce sens, devient nécessaire et absolue puisqu'elle est constitutive du groupe.<sup>5</sup>

Encore ici, nous pensons facilement à la loi du Père interdicteur de Lacan <sup>6</sup> comme nécessité constitutive de la structuration du groupe social, de la civilisation.

Si nous voulons faire une humanité, ou même seulement une culture ou une civilisation dirait Kant, il nous faut respecter la loi morale. Kant insistera cependant sur l'acquiescement libre à la loi morale, ce qui serait l'équivalent de l'intériorisation acceptée.

Regardons ce que l'on pourrait appeler la logique du négociable que Freud essaierait d'introduire dans l'épistémologie par un nouveau mythe de la culture et de la loi:

. . . Freud a tenté de montrer comment pour comprendre l'origine de la culture, il fallait situer la question dans son complexe d'émergence. Dans Totem et Tabou, il entend comprendre la question de l'origine sur le fond du

---

<sup>5</sup> Réginald Richard, La culpabilité. Problématique frontière en psychologie de la religion, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales, Coll. Héritage et projet, Fides, 1986, p. 48.

<sup>6</sup> Jacques Lacan, Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 812-813, 820-821; voir aussi : Jacques Lacan, Le séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986, p. 355; voir aussi : Joël Dor, Introduction à la lecture de Lacan, 1. L'inconscient structuré comme un langage, Paris, Éditions Denoël, Coll. "L'espace analytique", 1985, p. 97 note 1 et 2, 104-105.

désir du meurtre du père en négociation avec la loi de l'autre. Il fait éclater par là le caractère d'absolu que l'histoire religieuse avait donné à l'origine. Poussant jusqu'au bout sa logique, il brise le mythe adamique en interrogeant l'origine de l'idée de Dieu qu'il repère comme idéalisation du père mort. A sa suite, le rapport du désir et de la loi ne se pose plus en terme d'absolu, mais comme une structure ou un complexe d'émergence.<sup>7</sup>

Alors regardons les avantages et les problèmes des deux logiques:

La logique religieuse, en posant au départ un absolu de la loi, s'inscrit d'emblée dans un mythe d'origine qui instaure une anthropologie du social, du peuple ou de la communauté, laissant par là la pulsion et le corps en reste. Par ailleurs la logique psychologique, en rendant possible un langage de la pulsion, renvoie le sujet à sa radicale particularité et à sa solitude fondamentale, laissant au sujet le risque de son rapport au social. Si dans la première théorie c'est le désir qui est renvoyé à sa radicale relativité, dans la seconde, c'est la loi formant société et culture qui est en manque de crédibilité.<sup>8</sup>

Ça expliquerait peut-être qu'étant en train de sortir d'une logique religieuse, vers une société laïque, nous nous intéressions maintenant aux problèmes de l'articulation du privé et du public, les problèmes individus/société, justification de l'autorité de la loi/consensus social, c'est-à-dire la justification du sacrifice de la jouissance du corps individuel pour le bon fonctionnement de la société. Alors, la psychologie aurait le problème d'articuler la subjectivité avec le social, la culture.

Si la psychologie a donné voix à la pulsion, elle en a renvoyé les effets dans la vie privée, modèle de l'univers clos du cabinet d'analyse ou de psychothérapie. En soulageant de la culpabilité par un "comment je me sens" elle n'a donné comme tout référent à la subjectivité que le rapport à soi sans pouvoir analyser les relations sociales qui conditionnent, en rendant possible ou impossible le désir, le vécu et la parole.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Réginald Richard, La culpabilité. Problématique frontière en psychologie de la religion, in Arthur Mettayer et Jacques Doyon, (sous la direction de), Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales, Coll. Héritage et projet, Fides, 1986, p. 49-50.

<sup>8</sup> Ibidem , p. 51.

<sup>9</sup> Ibidem , p. 52.



Alors, on pourra s'attendre à des augmentations des rejets des individus par leur groupe d'appartenance en les menaçant de perdre l'amour, pour les culpabiliser, pour garder le lien social. Autrement dit, on peut s'attendre à l'augmentation des menaces de pertes de reconnaissance sociale (mise à l'écart, bouc émissaire, taux de chômage élevé, menace de perte d'emplois, précarité de l'emploi, . . .) pour maintenir un sentiment de culpabilité chez l'individu. Si l'interdit intérieur (surmoi) et volontaire (librement choisi: la loi morale élaborée par soi-même et choisie de soi-même et par soi-même comme un devoir à suivre et donc instaurée de soi-même dans la réalité par notre engagement subjectif libre) perd de son efficacité pour maintenir le lien social, les contraintes viendront de l'extérieur.

Mais si l'individu parvenait à se libérer de la culpabilité, il serait probablement plus ouvert aux consensus sociaux, tout en reconnaissant l'arbitrarité des principes fondant le lien social. La culpabilité diminuant, la tolérance devrait augmenter étant donné la plus grande satisfaction du corps.

La poussée érotique dont Freud nous parlait à la fin de Malaise dans la civilisation<sup>10</sup> pourrait bien être cette nouvelle satisfaction du corps dans le présent qui assurerait aussi une nouvelle solidarité sociale par consensus sans volonté de "progrès", mais voulant seulement maintenir le même par la répétition, sans histoire, des valeurs biophiles pour nous conserver comme espèce et nous maintenir dans la jouissance présente de notre corps d'amour dirait Norman O. Brown.<sup>11</sup>

Nous vivons bien et mourrons bien.

---

<sup>10</sup> Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., 1971, p. 107.

<sup>11</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 377-395.

Nous verrons maintenant un lien avec la tradition romantique. Ce serait la volonté de satisfaction qui viserait à dépasser l'Hubris insatisfaisant de notre civilisation, ou à dépasser la volonté démesurée de perfectionnement de l'espèce par l'entremise du développement de la civilisation. Serait-il possible de dépasser l'insatisfaction érigée en principe pour le développement de notre civilisation? Ou cette volonté de satisfaction "totale" ne serait que l'incapacité d'accepter la castration originaire?

## LE ROMANTISME UTOPIQUE: LE CORPS UNIFIÉ

Contrairement à Marx qui ne pouvait fournir d'explication psychologique pour expliquer la continuelle tendance au progrès technologique, Freud le pourra.

Brown écrit que Marx se tourne vers la biologie et postule: ". . . une loi absolue de biologie humaine selon laquelle la satisfaction des besoins en engendre toujours de nouveaux. Si l'insatisfaction humaine est ainsi biologiquement donnée, elle est incurable."<sup>12</sup>

Ainsi Brown constate-t-il le pessimisme de Marx:

Aussi les sombres nuages du pessimisme envahissent-ils le troisième volume du Capital, dans lequel Marx a écrit: "tout comme le sauvage qui doit lutter contre la nature pour satisfaire ses besoins, pour subsister et pour se reproduire, l'Homme civilisé est soumis à ces mêmes obligations, quelles que soient les formes de la société et les modes de production dans les pays qu'il habite. A mesure que son développement se poursuit, le domaine de la nécessité naturelle s'étend, puisque les besoins de l'Homme augmentent, mais en même temps s'accroîtront les forces de production au moyen desquelles ces besoins sont satisfaits."<sup>13</sup>

Pour Brown, la psychanalyse peut nous donner une théorie du progrès:

La psychanalyse est en mesure de proposer une théorie du "progrès", mais seulement en considérant l'histoire comme une névrose. En définissant l'Homme comme animal névrotique, la psychanalyse ne montre pas

---

<sup>12</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 33.

<sup>13</sup> Ibidem , p. 33.

seulement le caractère faustien de l'Homme, elle explique aussi pourquoi l'Homme est faustien.<sup>14</sup>

Et Brown de citer Freud:

S'il existe une minorité d'êtres humains qu'une tendance irrésistible semble pousser vers des niveaux de perfection de plus en plus élevés, ce fait s'explique tout naturellement en tant que conséquence de cette répression d'instincts sur laquelle repose ce qu'il y a de plus précieux dans la culture humaine. L'instinct refoulé ne cesse jamais de tendre à une complète satisfaction, laquelle consisterait dans la répétition d'une satisfaction primaire. Toutes les formations substitutives ou réactives, toutes les sublimations, sont impuissantes à mettre fin à son état de tension permanente. [c'est moi qui souligne] <sup>15</sup>

Cette volonté de perfection serait précisément l'Hubris de notre civilisation!

Brown pense que la psychanalyse pourrait nous sortir de l'histoire et du progrès éternel et insatisfaisant:

De plus, la psychanalyse offre une armature théorique permettant de rechercher un moyen de sortir du cauchemar du "progrès" éternel et de l'éternelle insatisfaction faustienne, un moyen de sortir de la névrose humaine, de sortir de l'histoire. . . Si la conscience historique se transformait finalement en conscience psychanalytique, la main morte du passé desserrerait son étreinte sur la vie dans le présent, et l'Homme serait prêt à vivre au lieu de faire l'histoire, à jouir au lieu de régler de vieux comptes et de rembourser de vieilles dettes, à entrer enfin dans cet état d'être qui était le but de son Devenir.<sup>16</sup>

Brown pense donc que la psychanalyse pourrait aider et l'individu et la civilisation à être heureux dans le présent. Mais ce serait cependant cette façon de penser qui favorise l'amour-propre individuel et qui tend à faire de la sensibilité, des inclinations naturelles,

---

<sup>14</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 34.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, Au-delà du principe du plaisir, traduit par S. Jankélévitch, Payot, 1948, p. 48.

<sup>16</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 34-35.

le principe premier précédant même le respect de la loi morale. C'est comme s'il y avait une nécessité de l'interdit au bonheur individuel présent pour que la civilisation, l'espèce, puisse continuer. Il faudrait accepter une castration originaire permanente pour qu'il y ait culture, civilisation, perpétuation de l'espèce.

L'interdiction d'une satisfaction complète et primaire ne pourrait se lever que dans un autre monde "illusoire" mais jamais dans la répétition présente de cette satisfaction primordiale. Sauret nous dit bien que le dédommagement de la religion (autre monde illusoire) sera futur sous peine de consacrer "la mort de l'homme à la culture, sa totale renaturalisation, sa mort à l'humain, contre laquelle la civilisation - donc la religion - a pour fonction de veiller."<sup>17</sup>

Sinon, on risquerait la perte de l'histoire, du progrès, de la civilisation, de la culture, et finalement, dans notre situation historique présente (ou bien, étant donné où nous en sommes rendus actuellement), nous risquerions peut-être même la disparition de l'espèce! Ou bien, ce serait l'inverse: nous diminuerions les contraintes de la civilisation en diminuant la culpabilité inconsciente que nous croyons présentement nécessaire à son maintien, car comment penser que l'augmentation du bonheur présent pour l'individu puisse être négatif pour la continuité de l'espèce? Ça peut être un danger pour un progrès de la civilisation, de la culture, mais serait-ce vraiment une menace à la continuité de l'espèce?

N'est-ce pas plutôt une civilisation maintenant, fondamentalement dans ses principes, l'insatisfaction qui serait une menace pour elle-même, c'est-à-dire qui courrait à sa perte? Nous devons au moins poser la question!

---

<sup>17</sup> Jean-Marie Sauret, Croire? Approche psychanalytique de la croyance, Sc. de l'Homme, Privat, 1982, p. 200.

Brown nous propose vraiment une vision romantique de la réalité: "L'unité première, la différenciation par antagonisme et l'harmonie finale constituent pour les romantiques le chemin historique et la destinée de l'espèce humaine dans son ensemble."<sup>18</sup>

Même si Kant voyait l'insociable sociabilité comme une nécessité pour l'espèce et en ce sens déjouait les intérêts des individus, nous savons que Kant ne pouvait en aucun cas "fonder" sa morale sur les intérêts, c'est-à-dire sur la recherche du bonheur individuel. L'universalité ne serait pas possible.

Regardons donc un peu les dangers de l'individu singulier pour l'espèce ou pour le développement de la civilisation.

Suivons un instant Brown, commentant Hegel (qui émet l'hypothèse que l'individualité est en lien avec la mort, que c'est notre corps mortel qui nous fait individu): "La précieuse unicité ontologique revendiquée par l'individu humain lui est conférée, non par la possession d'une âme immortelle, mais par la possession d'un corps mortel."<sup>19</sup>

Il ne serait pas surprenant, à partir d'une réflexion semblable, de penser que Kant considère l'amour-propre, l'individu qui serait au niveau des inclinations, au niveau de la sensibilité, comme étant toujours le lieu d'insertion du mal. Mais ce serait le refoulement du corps mortel, car choisir en principe l'individu singulier avant le respect de la loi morale, c'est justement ça le mal radical.

---

<sup>18</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 114.

<sup>19</sup> Ibidem , p. 136.

Alors, nous pourrions affirmer que Kant, et Freud aussi d'ailleurs, veulent refouler le corps mortel (la théorie du refoulement pour Freud est à la base tant du développement individuel que du développement de la civilisation), veulent discipliner l'individu singulier pour le rendre utile aux exigences d'une société particulière (notre civilisation) sinon le sacrifier au nom de l'espèce! (nous ne voulons pas parler ici du sacrifice rituel et répétitif de René Girard <sup>20</sup> )

Regardons quelques idées "romantiques" qui nous laisseraient croire à un avant la castration ou à un au-delà de la castration (ce que l'on pourrait appeler le corps plénier ou le corps unifié).

Il y aurait chez l'enfant comme un avant la castration, comme un avant la différenciation des sexes:

Par conséquent, considéré en fonction de l'inconscient et de l'enfance, la différenciation sexuelle de la libido adulte comme il est présumé dans l'organisation génitale et dans la famille humaine - signifie la perte de l'intégrité sexuelle; c'est pourquoi le fait de la différenciation sexuelle est considéré avec horreur. Dans l'un et l'autre sexe, dit Freud, c'est l'attitude appartenant au sexe opposé qui succombe au refoulement. Dans l'un et l'autre sexe, l'inconscient n'accepte pas le refoulement, mais veut recouvrer la bisexualité de l'enfance.<sup>21</sup>

L'idéal de réunification ou de retour à l'union d'avant la différenciation serait l'expression d'une volonté de dépasser les dualismes:

---

<sup>20</sup> René Girard, La violence et le sacré, Grasset, p. 42 et 131.

<sup>21</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 168-169.

Au niveau le plus profond, l'idéal androgyne et hermaphrodite de l'inconscient reflète l'aspiration du corps humain à dépasser les dualismes que sont ses névroses, pour parvenir enfin à réunifier Éros et Thanatos.<sup>22</sup>

Il y aurait toujours une castration originaire et une volonté de dépasser la castration ou d'un retour à l'androgyne ou d'une fusion pré-oedipienne avec la mère.

En Occident, le mysticisme cabalistique a vu dans ce passage de la Genèse (1-27): "Dieu a créé l'Homme à son image, il l'a créé mâle et femelle" une preuve de la nature androgyne de Dieu et de la perfection humaine avant la chute. De la cabale cette notion est passée dans le mysticisme chrétien de Boehme, où elle rejoint le mysticisme de Saint-Paul dans l'Épître aux Galates (3-28): "il ne peut y avoir ni mâle ni femelle; car vous êtes tous un seul homme en Jésus-Christ."<sup>23</sup>

Et Brown de citer Berdiaeff: ". . . Le péché originel est lié en tout premier lieu à la division en deux sexes et à la chute de l'androgyne, c'est-à-dire de l'Homme en tant qu'être complet."<sup>24</sup>

Alors, c'est ce manque premier et fondamental qui nous situe dans l'histoire, dans le temps, dans la finitude. Il y a plusieurs interprétations pré-freudiennes pour nous décrire notre situation névrotique ou de refoulement. Mais peut-on dépasser le refoulement qui semble fondateur de la culture et de la civilisation? Pourrait-on penser des avantages possibles et pour l'individu et pour la civilisation de dépasser la castration qui semble originaire et fondatrice? Ou bien cette idée des avantages ne serait-elle, elle aussi, qu'une fuite, qu'une non acceptation de notre finitude, du fait que nous sommes mortels? Et en ce sens, ce serait "courir après la carotte", ce serait vouloir encore se perfectionner, se dépasser et donc encore aussi une manifestation de l'Hubris. Ce serait

---

<sup>22</sup> Norman O. Brown, Éros et Thanatos, Denoël, Coll. Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972, p. 169.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 171.



encore de la présomption. L'Hubris semble difficile à dépasser ou la castration difficile à assumer!

Nous arrivons maintenant au chapitre huit et ce sera notre dernier chapitre. Nous y verrons une dissolution possible du problème du mal. En effet, si le mal devenait une nécessité pour le développement du bien ou une partie négative dans un plan supérieur de la Nature (ou de la Providence) qui serait bien dans sa totalité, alors, le mal ne serait qu'une partie du bien. Finalement, il n'y aurait plus de mal du tout. Ainsi, le mal ne serait qu'un stimulant civilisateur!

## CHAPITRE VIII: LA NÉCESSITÉ DU MAL:

### DISSOLUTION POSSIBLE DU PROBLEME!

Une morale sans Dieu est possible pour Kant. La religion pourra cependant nous aider à espérer pouvoir réaliser une loi morale que nous nous donnerions nous-même.

Espérer enfin que les souffrances et les mérites d'un autre, ou d'un Autre, peuvent réaliser à notre place ce que nous ne pouvons ou ne voulons pas faire: notre salut, c'est accepter de n'être plus que le sujet passif de notre destinée morale. La loi morale n'est telle que si nous pouvons la poser nous-même et l'accomplir par nous-même. Remarquons que cette critique porte non seulement sur les religions révélées, mais aussi sur la théologie naturelle, qui prétend déduire le devoir de l'existence de Dieu, la morale de la métaphysique. C'est fausser toute la morale. Ivan Karamasov pourra bien dire: Si Dieu n'existe pas, tout est permis! Kant a déjà répondu: "Supposez donc qu'un Homme se persuade [. . .] que Dieu n'existe pas; un tel Homme serait cependant à ses propres yeux un misérable s'il voulait pour autant tenir les lois du devoir pour de simples fictions, sans valeur et sans puissance d'obligation, et s'il voulait se résoudre à les violer effrontément. Et si par la suite un tel Homme avait pu se convaincre de ce dont il avait tout d'abord douté, il n'en resterait pas moins, avec une telle manière de penser, un misérable": parce qu'alors il n'accomplirait son devoir que par crainte. (Critique de la faculté de juger, Vrin, 1965, no. 87, p. 258) Une morale qu'on fait dépendre de l'existence de Dieu n'est plus une morale.<sup>1</sup>

Mais si nous gardions de Kant son idée de l'insociable sociabilité, nous saurions alors que ce qui peut nous sembler mauvais, combiné avec d'autres éléments mauvais, pourrait faire une totalité bonne. "L'ensemble des tordus qui finissent par former un arbre droit." Les égoïsmes et les intérêts de chacun se combinant, se régulant, pour finalement s'harmoniser vers un "progrès" de l'espèce.

---

<sup>1</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 166.

Les Hommes, écrit Kant dans Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique de 1784, pris individuellement, et même les peuples entiers, ne songent guère, en poursuivant chacun son but, selon son propre désir et souvent au préjudice d'autrui, qu'ils conspirent ainsi, à leur insu, au dessein de la nature.<sup>2</sup>

Et nous savons que la "Nature" est souvent à plusieurs sens pour Kant. Ici, ça ressemble presque à une Providence qui saurait mieux que l'individu ce qui est bon pour l'espèce.

Mais, "... pour Kant, l'idée de Nature n'est jamais qu'un principe "régulateur", une hypothèse de travail qui ne vaut que par sa fécondité: non pas une chose existante, mais un "comme si".<sup>3</sup>

Voici ce que fait la Nature dans l'histoire: "Or le rôle de la Nature dans l'histoire, c'est d'utiliser le mal que fait et que se fait l'Homme pour le bien final de l'espèce humaine."<sup>4</sup>

Dans les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine (1786), Kant aura recours au récit biblique de la chute d'Adam qu'il interprétait dans un sens théologique dans La religion dans les limites de la simple raison de 1793, pour comprendre l'origine mystérieuse du mal moral mais qu'il interprétera dans les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine comme "... le passage nécessaire de la nature à la culture, c'est-à-dire de l'Homme animal à l'Homme raisonnable et social: "en un mot de la tutelle de la nature à l'état de liberté." " [c'est moi qui souligne] <sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 216.

<sup>3</sup> Ibidem , p. 216.

<sup>4</sup> Ibidem , p. 216.

<sup>5</sup> Ibidem , p. 213.

Voici la fin du récit de la Genèse qui symboliserait les étapes de cette évolution. Nous ne citons que la fin du récit mais il faudrait lire en entier les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine dans La philosophie de l'Histoire (opuscules)<sup>6</sup> Nous y verrions entre autre une place importante à l'imagination et où "la décence, penchant à provoquer chez autrui de la considération à notre égard . . . (en masquant ce qui pourrait inciter au mépris), et fondement réel de toute vraie sociabilité, fut en outre le premier signe de la formation de l'Homme en tant que créature morale." <sup>7</sup> (Pourrait-on penser au refoulement chez Freud? Et pourrait-on penser à la considération des autres comme personnes et au mal qui serait le mépris des autres comme personnes...). Voici donc cette fin du récit de la Genèse:

"L'Homme est devenu comme l'un de nous." (Genèse, III, 22) une fin en soi; mais la conséquence en est qu'il se trouve à tout jamais chassé du jardin (III, 23), c'est-à-dire de la bienheureuse innocence de l'instinct. (Conjectures . . . in La philosophie de l'histoire, pp. 159 à 161) Sans cesse, il regrettera le paradis perdu, "mais entre lui et ce séjour imaginaire de délices se pose la raison inexorable, qui le pousse irrésistiblement à développer les facultés placées en lui, sans lui permettre de revenir à l'état de rusticité et de simplicité d'où elle l'avait tiré "<sup>8</sup>

Alors, nous dit Reboul: "L'Homme est ainsi sorti de l'état de nature; il est "cultivé"; il n'est pas encore "civilisé". Le stade de la civilisation commence avec l'apparition de la société humaine."<sup>9</sup>

Voici ce que Kant entend par culture et civilisation:

---

<sup>6</sup> E. Kant, La philosophie de l'histoire, (opuscules), Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, introd. et trad. par Stéphane Piobetta, avec un avertissement de Jean Nabert, Aubier, Paris, 1947, p. 151-172.

<sup>7</sup> Ibidem , p. 158-159.

<sup>8</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 214.

<sup>9</sup> Ibidem , p. 214.

La culture consiste "dans le développement de (nos) dispositions naturelles en tant que créature raisonnable;" c'est le stade de l'habileté, où l'Homme est sorti de l'instinct sans avoir encore de loi, ce qui cause sa misère; (cité par Bohatec, p. 203) . . .

. . . La civilisation est la deuxième étape, celle de la vie en société; elle est le fait "d'être libre non seulement pour soi, mais dans la société, en disciplinant parfaitement sa liberté par des lois;". . . <sup>10</sup>

Nous voyons donc ici, comme dans l'éducation, qu'il faut de la discipline, car la sortie de l'état de nature, de l'instinct pour nous situer dans le développement de la raison et de la liberté, laisse encore la liberté avec un penchant à "l'illimité" parce qu'elle ne serait pas encore disciplinée et c'est ce qui nécessitera le développement de la civilisation.

Or, ce progrès, la Nature le rend possible par la société, ou plutôt par l'antagonisme entre la société et les individus qui la composent. Il y a là une contradiction constante et nécessaire, puisque les Hommes ne peuvent pas vivre seuls et que, d'autre part, leur coexistence est celle d'êtres égoïstes, dont chacun cherche à profiter des autres ou à les dominer, à les dépasser sans pouvoir s'en passer. Toute société est une "Ungesellige Geselligkeit", une "insociable sociabilité". (Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in La philosophie de l'histoire, p. 64).

Ce n'est pas de leur plein gré que les Hommes se contraignent à la discipline sociale, mais poussés par la détresse, la pire des détresses, celle de la menace qui vient des autres Hommes. (La philosophie de l'histoire, p. 64). Donc l'égoïsme insociable des individus, loin d'empêcher la société, est précisément ce qui la rend nécessaire.<sup>11</sup>

Et voici Kant nous signifier l'importance de la discipline car l'indiscipline serait la cause du mal:

L'on constate ainsi que "l'Homme est la seule créature qui soit susceptible d'éducation"... "Une bonne éducation est... la source de tout bien dans le monde. Les germes qui sont dans l'Homme doivent toujours se développer davantage; car il n'y a pas dans les dispositions naturelles de l'Homme de

<sup>10</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 225.

<sup>11</sup> Ibidem , p. 217.

principe du mal. La seule cause du mal c'est qu'on ne ramène pas la nature à des règles. Il n'y a dans l'Homme de germe que pour le bien.<sup>12</sup>

Et voyons Vlachos qui va nous clarifier dans le même sens de la nécessité de discipliner la liberté:

Nous avons appris, en effet, que le développement de la raison, tel que le philosophe (Kant) le conçoit, engendre chez l'individu un penchant à la liberté illimitée; or, un tel penchant, étant radicalement opposé à toute idée de discipline, contribue à faire de l'Homme un être foncièrement mauvais; et dès lors, il est plausible d'admettre que par la seule reconnaissance du moi étranger doivent surgir des conflits interminables, écartant sur le plan de l'expérience, toute idée d'association contractuelle volontaire.<sup>13</sup>

Ici, l'Hubris serait la conséquence du développement de la raison qui engendre un penchant à la liberté illimitée et cette liberté indisciplinée ferait de l'homme un être mauvais.

Mais Reboul nous montrera le lent surgissement du mal comme semblant résulter nécessairement de l'émancipation de la raison. Voici ce qu'il écrit concernant les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine:

Ces "conjectures" sur les débuts de notre histoire assignent au mal un rôle bien réel; c'est avec lui, c'est par lui que commence l'aventure humaine: "L'histoire de la nature commence donc par le bien, car elle est l'oeuvre de Dieu; l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'oeuvre de l'Homme." (Conjectures . . . in La philosophie de l'histoire, p. 162) Pourtant le mal dont il est question ici n'a pas le caractère éthique du mal radical. Ou plutôt, derrière la faute toujours contingente et individuelle, il faut mentionner l'existence d'un mal collectif qui semble résulter nécessairement de l'émancipation de la raison, du déséquilibre qu'entraîne

<sup>12</sup> E. Kant, Pédagogie, (publiée par Rink en 1803), trad., introduction et notes par A. Philonenko, sous le titre Réflexions sur l'éducation, Paris, Vrin, 1966, et trad., commentaires et notes, 2ième édition, 1974, p.187.

<sup>13</sup> Georges Vlachos, La pensée politique de Kant, P.U.F., Paris, 1962, p. 215.

le développement de la culture, qui va nécessairement plus vite que celui de la moralité.<sup>14</sup>

Et Reboul de continuer en donnant raison à Rousseau:

Sur ce point, Rousseau a raison: au fur et à mesure que l'humanité se cultive et se civilise, la disproportion s'aggrave entre l'instinct, adapté aux exigences de la vie "naturelle", et les institutions, dont la finalité est rationnelle; de cette contradiction "naissent tous les vrais maux qui pèsent sur l'existence humaine, et tous les vices qui la déshonorent." (La philosophie de l'histoire, p. 164; Réflexions sur l'éducation, p. 492; et La fin de toutes choses, p. 222)<sup>15</sup>

Il y aurait donc un mal qui serait attribuable à la civilisation et qui ne serait imputable à l'individu que par sa démesure ou par l'illimitation "possible" de sa liberté mais dont l'individu souffrirait. Mais ça pourrait être un bien pour la civilisation. Pour le dire autrement, il y aurait même un rôle nécessaire et positif du mal dans l'histoire, ou pour le "progrès" de la civilisation, et qu'importe si ça se faisait au détriment de l'individu ou même en le sacrifiant.

La notion de progrès s'applique donc à l'humanité prise comme un tout, non aux individus: seule l'espèce peut accomplir la destination de l'Homme. (Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in La philosophie de l'histoire, p. 66 ss.; 68 note; pp. 161-162; Réflexions sur l'éducation, p. 445 (fin).)<sup>16</sup>

Regardons avant de continuer, ce que Kant nous dit:

. . . la marche progressive vers la perfection . . . par une longue série de générations dans leur tentative pour atteindre ce but. Cependant, cette marche, qui pour l'espèce représente un progrès vers le mieux, n'est pas précisément la même chose pour l'individu. Avant l'éveil de la raison, il n'y

<sup>14</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 214-215.

<sup>15</sup> Ibidem , p. 215.

<sup>16</sup> Ibidem , p. 224.

avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore; mais lorsque la raison entra en ligne et malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal; . . .<sup>17</sup>

Le mal devient ici la volonté de dépasser l'animalité qui serait l'état d'innocence mais aussi, l'état d'ignorance. Alors, la raison voulant dépasser l'animalité donnerait lieu à une liberté qui devrait être disciplinée sinon la liberté pour le mal surgirait. Mais l'Hubris ou la démesure de dépasser l'animalité, l'instinct, serait "causée" par la raison naissante et peut-être même avant la liberté, car la liberté exigerait déjà un certain développement de la raison avant de surgir même comme liberté "illimitée" ou indisciplinée.

Peu importe, pour l'instant, si la raison (et que serait-elle alors?) surgissait avant ou en même temps que la liberté, mais il semblerait y avoir une genèse de la raison et de la liberté (ici); alors, y aurait-il une genèse du monde intelligible? Car la raison et la liberté sont a-temporelles et du niveau intelligible mais pourtant, ici, la raison semble surgir en relation sinon en réaction contre l'animalité (. . . lorsque la raison entra en ligne et, . . . s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal).<sup>18</sup>

Continuons à regarder un peu ce texte des Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine:

. . . et, qui pis est, au stade de la raison cultivée, apparut le vice, totalement absent dans l'état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence. Le premier pas, par conséquent, pour sortir de cet état, aboutit à une chute du point de vue moral; du point de vue physique, la conséquence de cette chute, ce furent une

---

<sup>17</sup> E. Kant, La philosophie de l'histoire, (opuscules), Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, introd. et trad. par Stéphane Piobetta, avec un avertissement de Jean Nabert, Aubier, Paris, 1947, p. 161-162.

<sup>18</sup> Ibidem , p. 162.



foule de maux jusqu'à l'inconnu de la vie, donc une punition. [Et il semble que la raison et la liberté nous amèneraient des maux inconnus de la vie jusqu'à là: serait-ce le refoulement des instincts (côté animal), contraintes sociales . . . ?] . . . En ce qui concerne l'individu qui, faisant usage de la liberté, ne songe qu'à soi-même, il y eut perte lors de ce changement; [la liberté a été contrainte, disciplinée, "diminuée" pour l'espèce]; en ce qui concerne la nature, soucieuse d'orienter la fin qu'elle réserve à l'Homme en vue de son espèce, ce fut un gain. [La finalité de la nature est une exigence de notre raison pour élaborer la science et non une exigence de la nature elle-même, même si notre raison est dans la nature, en un sens.] L'individu a donc des raisons d'inscrire à son compte comme sa propre faute tous les maux qu'il endure et tout le mal qu'il fait; mais en même temps, comme membre du tout (d'une espèce), il a raison d'admirer et d'estimer la sagesse et la finalité de l'ordonnance.<sup>19</sup>

Pourquoi ce ne serait pas la nature qui est si "soucieuse d'orienter la fin qu'elle réserve à l'Homme" qui serait responsable des maux qu'il endure et du mal qu'il fait? Ou alors, pourquoi pas l'espèce par la civilisation? Mais ainsi, l'Homme perdrait tout mérite pour le bien et pour le mal; il ne serait plus libre! Et la nécessité de la liberté pour le système kantien ne signifierait pas du même coup son existence.<sup>20</sup>

Alors la nature non disciplinée pourrait être le mal: "L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles."<sup>21</sup> Si le caractère ("aptitude à agir selon des maximes") <sup>22</sup> devient moral, c'est-à-dire autonome (ou obéissant à soi-même) et obéissant volontairement tout en respectant la loi morale, alors il y aura éducation morale, c'est-à-dire reprise par soi-même de la loi morale pour la faire sienne et vouloir s'en faire librement un devoir pour l'instaurer dans la réalité.

---

<sup>19</sup> E. Kant, La philosophie de l'histoire, (opuscules), Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, introd. et trad. par Stéphane Piobetta, avec un avertissement de Jean Nabert, Aubier, Paris, 1947, p. 162.

<sup>20</sup> H. J. Paton, The Categorical Imperative, Londres, Hutchinson, 1<sup>re</sup> édition, 1947, et 6<sup>e</sup> édition, 1967 (édition citée), p. 226; voir aussi : Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 42-43.

<sup>21</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 233.

<sup>22</sup> Ibidem , p. 231.

Ainsi, avec Reboul, nous pourrions dire: "Avant Hegel, Kant a compris le rôle positif du mal dans l'histoire . . . Et pourtant, derrière toutes ces erreurs et tous ces crimes, on peut voir à l'oeuvre ce que Hegel nommera plus tard la ruse de la raison."<sup>23</sup>

Voici, selon Kant, le moyen qu'utilise la nature pour arriver à ses fins:

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société. - J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité . . . L'Homme a un penchant à s'associer . . . Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler) . . .<sup>24</sup>

S'associer et se dissocier: Éros et Thanatos chez Freud? Ce n'est quand même pas suffisamment évident. Ici, nous devrions accepter les luttes dans la société parce que cela favoriserait nos dispositions personnelles, notre propre développement. Nous pourrions donc nous sacrifier un peu pour la civilisation et accepter de nous contraindre à la discipline sociale "pour autant que c'est la cause d'une ordonnance régulière de cette Société."

Autrement dit, si la civilisation profitait de l'augmentation de culpabilité pour survivre et se développer, il faudrait dire oui aux contraintes. Mais précisément, nous pensons que l'augmentation des contraintes, de la culpabilité, est une stratégie qui non seulement ne permet plus le développement de la civilisation mais en menace même la survie. Alors, il faudrait bien changer la stratégie de culpabilisation pour que la civilisation survive. Et donc, il faudrait dire non à l'augmentation de la culpabilité, des contraintes.

---

<sup>23</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 215-216.

<sup>24</sup> E. Kant, La philosophie de l'histoire, (opuscules), Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, introd. et trad. par Stéphane Piobetta, avec un avertissement de Jean Nabert, Aubier, Paris, 1947, p. 64.

Mais, il semble que pour Kant,<sup>25</sup> il faille garder un rôle positif au mal pour qu'il y ait histoire et justification des institutions qui contraindraient les Hommes à la discipline sociale:

Donc l'égoïsme insociable des individus, loin d'empêcher la société, est précisément ce qui la rend nécessaire. Et c'est encore lui qui la pousse sans cesse à se développer sur le plan politique, juridique et pédagogique. Si les Hommes s'entendaient entre eux comme des bergers d'Ancadie, la société serait un paisible troupeau, sans conflits, sans problèmes, sans progrès . . . La vie en commun par les contraintes qu'elle exige et les conflits qu'elle suscite force les individus à se dépasser, comme des arbres plantés serrés, qui ne peuvent survivre qu'en s'élançant vers le ciel. (Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La philosophie de l'histoire, pp. 65 et 67; Réflexions sur l'éducation, p. 448) "Toute culture, tout art qui servent de parure à l'humanité, ainsi que l'ordre social le plus beau sont les fruits de l'insociabilité." (Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La Philosophie de l'histoire, p. 67) Là est précisément la "ruse de la nature": "L'Homme veut la concorde; mais la Nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce: elle veut la discorde." (Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La philosophie de l'histoire, p. 65) Et il faut la remercier pour l'égoïsme, la vanité, l'envie, la soif de posséder et de dominer qu'elle a mise en nous tous: sans passions l'humanité tomberait dans le sommeil. (ibid.) La concorde n'est pas le moteur de la vie sociale; elle en est le but ultime; que l'humanité n'atteindra qu'à travers les conflits et les guerres: "Cette concorde est dans l'idée le but, la discorde est, selon le plan de la Nature, le moyen d'une sagesse très haute, pour nous impénétrable." (Anthropologie du point de vue pragmatique, p. 162)<sup>26</sup>

Il nous faudrait maintenir les conflits, ce sont les sources du "progrès" ou du moins de notre activisme. Alors, la réalisation du bonheur ici serait à éviter. A la limite, à la fin des temps, quand l'espèce aura réalisé les capacités que l'individu possède mais qu'il n'a pas le temps de réaliser en une vie et donc, seule l'espèce pourra les réaliser pendant un temps indéfini. Mais enfin, il ne faudrait surtout pas arriver à la concorde

---

<sup>25</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 215-216.

<sup>26</sup> Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, préface de Paul Ricoeur, P.U.M., 1971, p. 217-218; voir aussi : Jean-Louis Bruch, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, éditions Montaigne, 1968, p. 54-56.

trop vite car nous serions alors comme un paisible troupeau des bergers d'Ancadie. Il n'y aurait cependant plus d'histoire, plus de "progrès". Alors, il faudrait absolument des conflits, de la discorde, des antagonismes, des intérêts personnels qui veulent se réaliser et se confrontent, il faudrait de l'égoïsme . . . À la limite, il faudrait le mal pour le progrès de la civilisation. Nous pourrions dire cela comme ceci: "La positivité du mal comme antagonisme nécessaire au bien pour le maintien et le développement de la civilisation."

Ainsi, le mal ne serait pas mal (ou pas si mal) parce qu'il serait nécessaire au "progrès" de la civilisation. Et si ce qui est nécessaire est bien, alors le mal serait bien.

Finalement, le mal serait bien, mais on le trouverait mal parce qu'on ne comprendrait pas le plan de la Nature ou de la Providence. En fait, dans cette orientation, il n'y aurait plus de mal parce qu'il serait justifié par sa place dans un plan au-delà de notre compréhension possible.

Mais ici, le mal ne serait plus l'injustifiable, l'insondable, l'ineffable. Il ne serait qu'une nécessité civilisatrice, qu'une nécessité du "progrès" historique. Ou bien ce serait précisément le caractère insondable du mal, même s'il pouvait sembler scandaleux pour nous, qui le situerait comme une nécessité "bonne" dans un plan supérieur de la Providence!

Nous allons maintenant conclure en indiquant des nouvelles pistes pour des recherches futures.

## CONCLUSION

Nous aurions aimé clarifier l'Oedipe en en faisant un schème au sens kantien. Pour Kant, le schème transcendantal est une "représentation intermédiaire"<sup>27</sup>, qui aurait pour fonction d'établir le lien entre le concept pur et le multiple sensible, ce qui s'appelle aussi la subsumption.

En psychanalyse, le schème serait aussi représentation intermédiaire entre l'expérience individuelle singulière et des impressions vitales d'une importance primordiale pour l'humanité, mais autonome en regard de l'expérience individuelle autonome. Ce serait peut-être les "archétypes" avec genèse pour Freud (précipités de l'histoire de la civilisation humaine pour Freud)<sup>28</sup> et innés pour Jung, "étant donné que les archétypes sont des formes instinctives et donc innées des processus psychiques".<sup>29</sup>

Alors, les variantes individuelles n'auraient plus d'importance par rapport au schématisme du scénario originel dans l'Oedipe (une fois constitué le schème), car ce serait le schème, ce modèle constituant, qui donnerait maintenant au vécu sa structure, sa signification.

Pour constituer ce schématisme freudien, ces formes supra-individuelles, l'activité de l'imaginaire serait primordiale comme nous le montrerait l'avènement du scénario originel comme schème de l'Oedipe. Pour Kant, c'est l'imagination

---

<sup>27</sup> E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 1971, p. 150-152; voir aussi : André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1951, p. 952.

<sup>28</sup> S. Freud, Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F., 1954, p. 418.

<sup>29</sup> C. G. Jung, La vie symbolique. psychologie et vie religieuse, Paris, Albin Michel, 1959, p. 224.

transcendantale qui assurerait la production des schèmes. En psychanalyse, le schème, par son activité de l'imagination, aurait un pouvoir de présentification dans le temps, ce qui rejoindrait Kant où la structure de l'imaginaire est le temps.

Nous pourrions dire que par la forme imaginaire, schématique, du scénario originel, serait représentée l'ambivalence oedipienne constitutive de notre situation fondamentale d'être fini qui pourrait se représenter à chaque génération.

Une autre piste serait le schématisme comme forme symbolique (imaginaire) qui serait nécessaire pour représenter l'idée kantienne dans le monde, ou pour représenter les idées intelligibles de façon sensible. Mais l'image est sensible, finie, relative, conditionnée, alors que l'idée est infinie, absolue, inconditionnée, parce qu'elle serait une exigence purement intelligible de la raison.

Ici, le symbole deviendrait une image sensible d'une réalité intelligible; alors, il ne serait qu'une présentation nécessaire de l'idée, sans laquelle il n'y aurait même pas de signification, mais qui dépasserait aussi toute signification.

La nécessité du symbolique pour l'histoire, pour le "progrès" de la civilisation:

Sans le symbolisme, la vie de l'Homme serait semblable à celles des prisonniers de la caverne, selon la célèbre image de Platon. Elle serait limitée aux besoins biologiques et aux intérêts pratiques; elle n'aurait plus accès au "monde idéal" que, par des voies différentes, la religion, l'art, la philosophie, la science ouvrent à l'Homme.<sup>30</sup>

Même pour Cassirer, le symbolique pourrait servir à définir l'Homme:

---

<sup>30</sup> Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, trad. française, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 65.

Dès lors, plutôt que de définir l'Homme comme animal rationnelle, nous le définirons comme animal symbolicum. Ainsi pouvons-nous désigner sa différence spécifique, et comprendre la voie nouvelle qui s'ouvre à lui, celle de la civilisation.<sup>31</sup>

Nous préférons la notion du symbolique de Paul Ricoeur: l'expressivité du monde vient au langage par le symbole comme double sens.<sup>32</sup>

Nous nous retenons pour ne pas écrire tout de suite quelques pages sur le symbole du Père consolateur. Ce symbole dépasserait, pour Ricoeur, l'accusation freudienne du Père castrateur oedipien. Mais le symbole du Père consolateur se sépare-t-il vraiment du fantasme oedipien où le Père possède aussi une face consolatrice? <sup>33</sup>

Il nous reste encore des recherches à développer!

Nous commençons à comprendre pourquoi l'origine du mal devrait être ineffable, incompréhensible. Il devrait se maintenir comme scandaleux, extérieur, sinon il deviendrait une nécessité, un pôle dans la dualité bien et mal. Mais, si le mal était une nécessité, il serait bien parce qu'il serait seulement le pôle négatif de la dualité bien et mal. Alors, nous retomberions dans une explication classique du mal: d'ignorer le plan de la Nature ou de la Providence. Ainsi, le mal ferait partie d'un grand tout qui nous dépasse, mais il aurait sa place. Pour qu'il soit scandaleux, il faut qu'il demeure ineffable, extérieur, disons d'une source intelligible comme la liberté, qui se doit de demeurer ineffable, pour conserver ponctuellement (à chaque nouvelle décision) sa capacité de

---

<sup>31</sup> Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, trad. française, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 45.

<sup>32</sup> Paul Ricoeur, De l'interprétation. essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p. 24, lire aussi p. 19-28; voir aussi : Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 67-79.

<sup>33</sup> Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 470-486; voir aussi : Paul Ricoeur, De l'interprétation. essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p. 504-529.

décision pleine et entière. Et pour notre raison aussi, il lui faudrait une extériorité fondatrice pour lui enlever son arbitrarité.

L'extériorité nous sauvant de l'arbitrarité serait le monde intelligible, la métaphysique.

Alors, ou bien le mal comme une partie du bien et donc comme un bien dans un plan supérieur de la Nature, de la Providence, mais pouvant aussi nous conduire à un quiétisme ou à un fatalisme non combatif du mal parce qu'il serait nécessaire et donc l'envers de la médaille du bien, mais nécessaire au bien lui-même. Ou bien le mal comme scandale tragique, ineffable, pour maintenir notre activisme, pour le contrer, pour le tenir en respect, pour le combattre.

Ici, la métaphysique (surtout pour nous l'idée de liberté) deviendrait comme le mal, une nécessité indémontrable, ne prenant corps que par notre engagement subjectif, mais nécessaire à notre activisme productif et créatif pour combattre le mal tragique, scandaleux, inacceptable. Alors, la métaphysique serait comme une nécessité pour rester dans les oppositions conflictuelles pour "courir après la carotte", pour maintenir notre activisme à l'infini. De plus, la métaphysique pourrait servir à maintenir un certain type de civilisation abusivement compétitive et productiviste, la nôtre. Ainsi, la métaphysique serait la base théorique de l'Hubris (de la démesure), de notre civilisation que nous maintiendrions pour diminuer l'angoisse de l'inconnu fondamental de l'Autre, de la Réalité. Et pourtant, nous devons référer à la métaphysique comme extériorité fondatrice.



Mais la raison ne pourrait-elle pas être auto-fondatrice tout en étant ouverte? La raison communicationnelle, à laquelle travaillent Habermas, Apel et d'autres, <sup>34</sup> ne serait-elle pas une autre possibilité, dans la ligne ouverte par Kant mais sans référer à l'extériorité métaphysique fondatrice, pour enlever l'arbitrarité des premiers principes? Cela mériterait analyse.

Nous pensons donc avoir réussi à rogner sur le caractère à la fois ineffable et mystérieux du mal.

Curieusement, nous voyons ce travail comme le début d'une recherche où le temps a toujours été, pour nous, un adversaire impitoyable. Peut-être faut-il toujours arracher au temps notre plaisir ou s'arracher au temps pour notre plaisir?

---

<sup>34</sup> Jean-Marc Ferry, Habermas L'éthique de la communication, Paris, P.U.F., Coll. "Recherches politiques", 1987, p. 475-553.

## BIBLIOGRAPHIE

ALQUIÉ, Ferdinand:

La morale de Kant, Paris, Centre de documentation universitaire, 1974.

La critique kantienne de la métaphysique, Paris, P.U.F., 1968.

BARTHES, Roland, Racine, Paris, Seuil, Coll. "Points", 1979.

BERGERON, Rosaire, s.c., La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur,.

Montréal. Bellarmin; Fribourg, Éditions universitaires, 1974.

BLONDEL, Maurice, L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,

Paris, Alcan, 1893; Paris, P.V., 1950 et 1973.

BROWN, Normand O.:

Éros et Thanatos, Denoël, Coll., Dossiers des Lettres Nouvelles, 1972.

Le corps d'amour, essai, Coll., Dossiers des Lettres nouvelles, Denoël, 1967.

BRUCH, Jean-Louis, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, Éditions Montaigne, Coll.

"Analyse et raisons", 1968.

BRUN, Jean, L'Europe philosophe, vingt-cinq siècles de pensée occidentale, Stock, Coll. "Clefs de l'histoire", 1988.

CARNOIS, Bernard, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Seuil, 1973.

CARUSO, Igor A., La psychanalyse contre la société, Paris, P.U.F., Coll. "Perspectives critiques", 1977.

CASSIRER, Ernst, Essai sur l'Homme, trad. française, Paris, Éditions Minuit, 1975.

CHARRON, Ghyslain:

Freud et le problème de la culpabilité, Éditions V. d'Ottawa, Coll. "Philosophica", 1979.

Le problème de la culpabilité en psychanalyse, Revue Dialogue XXVII, pp. 321-350, 1988.

COMTE-SPONVILLE, André:

Traité du désespoir et de la béatitude, Tome 1 : Le mythe d'Icare, 1984, Tome 2 Vivre, Paris, P.U.F., Coll. "Perspectives critiques", 1988.

Une éducation philosophique et autres articles, Paris, P.U.F., Coll. "Perspectives critiques", 1989.

D'AVIAU DE TERNAY, Henri, Traces bibliques dans la loi morale chez Kant, B.A.P., # 146, Beauchesne, 1986.

DELBOS, Victor, La philosophie pratique de Kant, Paris, P.U.F., 3<sup>e</sup> édition, 1969.

DELEUZE, Gilles, La Philosophie critique de Kant, Paris, P.U.F., 1963.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, L'anti-Oedipe, Paris, Éditions de Minuit, Coll. "Critique", 1972.

DOR, Joël, Introduction à la lecture de Lacan, 1. L'inconscient structuré comme un langage, Éditions Denoël, Coll. "L'espace analytique", 1985.

DURANDEAUX, Jacques, Une foi sans névrose? ou l'actualité de Qohéleth, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

EDELMAN, Bernard, La maison de Kant, conte moral, Paris, Payot, 1984.

ELIADE, Mircea:

Aspect du mythe, Paris, nrf, Coll. "Idées", no. 32, Gallimard, 1965.

Le Sacré et le Profane, Paris, nrf, Coll. "Idées", no. 76, Gallimard, 1965.

FERRY, Jean-Marc, Habermas L'éthique de la communication, Paris, P.U.F., Coll. "Recherches politiques", 1987.

FEYERABEND, Paul, Adieu la raison, Paris, Seuil, 1989.

FREUD, Sigmund:

Totem et tabou, Paris, Payot, P.B.P., 1968.

Essais de psychanalyse, Paris, Payot, P.B.P., 1964.

Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., 1971.

Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard, Coll. "Idées", 1948.

Psychopathologie de la vie quotidienne, Paris, P.B.P., 1967.

Au-delà du principe de plaisir, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1948.

Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Paris, Gallimard, Coll. "Idées", 1971 et 1975.

L'avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1971.

Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F., 1954.

GIRARD, René, La violence et le sacré, Grasset, 1972.

GODIN, André, Psychologie des expériences religieuses, Paris, Le Centurion, Coll. "Champs nouveaux", 1986.

GOLDBERG, Jacques:

La notion de culpabilité en psychanalyse, dissertation doctorale inédite, Paris, 1976.

La culpabilité, axiome de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1985.

GOLDMANN, Lucien:

Introduction à la philosophie de Kant, Paris, nrf, Gallimard, Coll. "Idées", 1967.

La communauté humaine et l'univers chez Kant, bibliothèque de philosophie contemporaine, histoire de la philosophie et philosophie générale, Paris, P.U.F., 1948.

GOULET, Marcel, Le sens du tragique chez Jean Nabert, maîtrise ès arts (philosophie), Montréal, août 1974.

GOULYGA, Arsenij, Emmanuel Kant, une vie, suivi de En quel sens sommes-nous tous kantien?, Édition Aubier Montaigne, 1985.

GREEN, A., Narcissisme de vie, narcissisme de mort, Édition de Minuit, 1982.

GRUMBERGER, B., Le narcissisme, Paris, P.B.P., Payot, 1970.

GUÉROULT, M., L'évolution et la structure de la doctrine de la science Fichte, Tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

HABERMAS, Jürgen, Connaissance et intérêt, bibliothèque de philosophie, nrf, Gallimard, 1976.

HEIDEGGER, Martin, Kant et le problème de la métaphysique, intro. et trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, nrf, Gallimard, 1953.

HENRY, Michel:

Philosophie et phénoménologie du corps, Paris, P.U.F., Coll. "Épiméthée", 1965.

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, P.U.F., 1985.

HOUDE, Renée, Les temps de la vie, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur, 1986.

HUME, D.:

Traité de la nature humaine: essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux, trad., préface et notes de André Leroy, Paris, Aubier, 1946.

Enquête sur les principes de la morale (1751), trad., préface et notes de André Leroy, Paris, Aubier, 1947.

JASPERS, Karl, Philosophie, orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence métaphysique, trad. de Jeanne Hersch, Springer-Verlag, Paris, Berlin, Heidelberg, New-York, Tokyo, 1986.

JERPHAGNON, Lucien, Le mal et l'existence: réflexions pour servir à la pratique journalière, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, Paris, Éditions Ouvrières, 1966.

JUNG, C.G., La vie symbolique, psychologie et vie religieuse, Albin Michel, 1989.

KANT, E.:

Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad., introduction et notes par R Kempf, Paris, Vrin, 1949.

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

Critique de la faculté de juger (1790), trad. Philonenko, sixième tirage, Paris, Vrin, 1984.

La religion dans les limites de la simple raison (1793), trad. et avant-propos par J. Gibelin, 4<sup>ième</sup> édition, Paris, Vrin, 1968; aussi l'édition de 1972; aussi trad. J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983.

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Hatier, présentation de J. Costilhes, Paris, Hatier, 1963.

Critique de la raison pure (1781), trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1963 et 1971.



KANT, E.:

Critique de la raison pratique (1788), trad. par F. Picavet, introduction par F. Alquié, Paris, P.U.F., 1960 et 1976.

Critique de la raison pratique, traduction F. Picavet, avec une introduction de F. Alquié, Paris, P.U.F., 1949 ; autre traduction par J Gibelin (nouvelle édition entièrement revue), Paris, Vrin, 1965.

Kant. La philosophie de l'histoire (opuscules), trad. et introduction de Stéphane Piobetta, avertissement de Jean Nabert, Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1947.

Pédagogie, (publiée par Rink en 1803), trad., introduction et notes par A., Philonenko, sous le titre Réflexions sur l'éducation, Paris, Vrin, 1966, et trad., commentaires et notes, 2<sup>e</sup> édition, 1974.

Anthropologie du point de vue pragmatique (1798), trad. par M. Foucault, Paris, Vrin, 1970.

Première introduction à la critique de la faculté de juger (1789-1790), trad. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1968.

La dissertation de 1770, suivie de La lettre a Marcus Herz, trad., introduction et notes de Paul Mouy; trad., introduction et notes par A. Philonenko, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1967.

KANT, E.:

Métaphysique des Mœurs, suivie de Doctrine de la vertu, trad. et introduction de A. Philonenko, bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1968.

D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, traduction Guillermit, Vrin, 1968.

KRUGER, G., Critique et morale chez Kant, bibliothèque des archives de philosophie, trad. par M. Regnier, préface d'Éric Weil, Paris, Beauchesne et fils, 1961.

KUHN, Thomas S., La structure des révolutions scientifiques, trad. de l'américain par Laure Meyer à partir de la seconde édition enrichie de 1970, Paris, Flammarion, Coll. "Champs", 1983.

LACAN, Jacques, Écrits, Paris, Seuil, 1966.

LACROIX, Jean:

Le personnalisme comme anti-idéologie, P.U.F., Coll. "SUP", 1972.

Philosophie de la culpabilité, P.U.F., Coll. "Philosophie d'aujourd'hui", 1977.

LAGADEC, Claude, La morale de la liberté, ses bases biologiques, Longueuil, Le Préambule, 1984.

LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1951.

LANE, Gilles, Pouvoir, justice et non-mépris, VLB éditeur, Coll. "Enjeux philosophiques", 1989.

LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, 1967.

LAPLANTINE, Francois, Le philosophe et la violence, Paris, P.U.F., 1976.

LEAHY, Louis, s.j., Le problème du mal (1<sup>ère</sup> partie), Revue Nouveau dialogue, # 83, janvier 1990, p.1-15; 2<sup>e</sup> partie, #85, mai, 1990, p.3-5.

LEVERT, Paule, De la confession des péchés ou la dénonciation du pharisien selon Jean Nabert, Revue des sciences religieuses de Strasbourg, 1970.

LEVINAS, Emmanuel, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

MALHERBE, Michel, Kant ou Hume, Paris, Vrin, Coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 1980.

MARTY, Francois, La naissance de la métaphysique chez Kant, B.A.P., Beauchesne, 1980.

METTAYER, Arthur et DOYON, Jacques (sous la direction de), Culpabilité et péché, Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie, Fidès, Coll. "Héritage et projet", #33, 1986.

MEYER, Michel, Science et métaphysique chez Kant, Paris, P.U.F., Coll. "Philosophie d'aujourd'hui", 1988.

MORIN, Edgar, Le paradigme perdu: la nature humaine, Points, no. 109.

MOSCOVICI, Marie et REY, Jean-Michel, L'écrit du temps, no. 12, Oedipe, Éditions de Minuit, automne 1986.

NABERT, Jean:

Essai sur le mal, introd. de P. Levert, Paris, Aubier, 1970.

Éléments pour une éthique, préface de P. Ricoeur, 2ième édition, Paris, Aubier, 1960.

L'expérience interne chez Kant, Revue de métaphysique et de morale, 1924, p. 205-268.

NAUD, Julien, Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez Gaston Bachelard, Coll.

"Recherches, section de philosophie", no. 5, Tournai, Desclée & Cie., Montréal, Bellarmin, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm:

Ainsi parlait Zarathoustra, un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne, Paris, nrf, Gallimard, Coll. "Idées", 1971.

Par-delà le bien et le mal, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll. "10/18", no. 46, 1965.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm:

La généalogie de la morale, Paris, Gallimard, Coll. "Idées", no. 113, 1966.

NIEBUHR, R., The Nature and Destiny of Man, Vol. 1, New-York, Charles Scribner's Sons, 1965.

NUMBERT, H., The sense of guilt and the need of punishment, voir aussi The feeling of guilt in Practice and Theory of psychoanalysis, N.Y., Nervous and mental disease monographs, 1948.

OUELLETTE, André, "Vers une nouvelle "Aufklärung". Le programme de l'école de Francfort", Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec, Philosophie et Société, Vol. 3, no. 1, décembre 1980.

PASCAL, Georges, Pour connaître la pensée de Kant, Paris, Bordas, 1966.

PASCAL, Thomas, Le diable oui ou non? par un groupe de chrétiens lyonnais, Paris, Éditions du Centurion, 1989.

PATON, H. J., The Categorical Imperative, Londres, Hutchinson, 1<sup>re</sup> édition, 1947, et 6<sup>e</sup> édition, 1967 (édition citée).

PHILONENKO, A.:

L'école de Marbourg, Cohen, Natorp, Cassirer, Paris, Vrin, 1989.

Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,  
seconde édition, Paris, Vrin, 1976.

L'oeuvre de Kant, Tome 1 et Tome 2, Paris, Vrin, Coll. "A la recherche de la  
vérité", Tome 1, 3<sup>e</sup> édition, 1983, Tome 2, 2<sup>e</sup> édition, 1981.

POHIER, J.-M., Le chrétien, le plaisir et la sexualité, Paris, Édition du Cerf, 1974.

RAWLS, John, Théorie de la justice, trad. de l'américain par Catherine Audard, Seuil, Coll.  
"Empreintes", 1987.

REBOUL, Olivier:

Kant et le problème du mal, préface de P. Ricoeur, Montréal P.U.M., 1974.

Nietzsche critique de Kant, P.U.F., coll. sup, 1974.

La philosophie de l'éducation, Paris, P.U.F., Coll. "Que sais-je?", no. 2441, 1989.

REIK, Théodor, Mythe et culpabilité, crime et châtement de l'humanité, bibliothèque de  
psychanalyse, P.U.F., 1979.

RENAULT, Marc:

Sur l'existence de la métaphysique, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. "Philosophica", no. 38, 1988.

Le singulier, essai de monadologie, Coll. "Recherches" philosophie no. 22, Desclée & Cie, Tournai, Bellarmin, Montréal, 1979

Déterminisme et liberté dans l'Action de Maurice Blondel, Lyon, Vitte, Coll. "Problèmes et doctrines", 1965.

RENAUT, Alain, L'ère de l'individu, bibliothèque des idées, nrf, Gallimard, 1989.

RICOEUR, Paul:

De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.

Histoire et vérité, 3<sup>e</sup> édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1955.

Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fidès, 1986.

Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.

Du texte à l'action, essais d'herméneutique II, Paris, Seuil/Esprit.

Philosophie de la volonté, Tome I: Le volontaire et l'involontaire, Tome II: Finitude et culpabilité (1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal), Aubier, 1950-1960.

RICOEUR, P. et autres, Individu et justice sociale, autour de John Rawls, Seuil, Coll.

"Points, politique", no. PO 132, 1988.

ROUSSEAU, J.-J.:

Du contrat social, livre I, chap. VIII, éd. M. Halbwachs, Paris, Aubier, 1943.

Le contrat social, 1. II, ch.III, Oeuvres complètes, Pléiade, t.III, 1964.

ROVIELLO, Anne-Marie, L'institution kantienne de la liberté, Ousia, 1984.

ROY, Yves, Autorité politique et liberté, VLB éditeur, Coll. "Enjeux philosophiques",  
1988.

SAURET, Jean-Marie, Croire? Approche psychanalytique de la croyance, Privat, Coll.  
"Science de l'Homme", 1982.

SPINOZA, L'éthique, Paris, nrf, Gallimard, collection Idées#62, 1954.

SUBLON, Roland, Fonder l'éthique en psychanalyse, du bien à la loi, Paris, FAC éditions,  
1982.

TAUXE, Henri-Charles, Freud et le besoin religieux, Lausanne, Édition L'Age d'Homme,  
Coll. "Sphinx", 1974.



TILLICH, P.:

"Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung", in  
Gesammelte Werke, Band 1, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959,  
(Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development,  
transl. by Victor Nuovo, London, Associated University Press, 1974).

L'existence et le Christ, théologie systématique, troisième partie, trad. de Fernand  
Chaply, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1980.

The construction of the history of religion in Schelling's positive philosophy, transl.  
by Victor Nuovo, London, Associated University Press, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre: L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce  
ancienne, Gallimard, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre, Mythe et tragédie en Grèce ancienne,  
Paris, Éditions La Découverte, 1986.

VLACHOS, Georges, La pensée politique de Kant, Paris, P.U.F., 1962.

WATTS, Alan Wilson, Psychothérapie orientale et occidentale, trad. de l'américain par  
Françoise Baqué, Paris, Fayard, Coll. "L'expérience psychique", 1974.

WEIL, Éric:

Philosophie morale, Paris, Vrin, 1961.

Philosophie politique, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1971.

WILSON, Edward et LUMSDEN, Charles, Le feu de Prométhée, réflexion sur l'origine de l'esprit, Éditions Mazarine, 1984.